

Luiz Assunção
Organizador



EGBÉ

ancestralidades,
articulações
e patrimônio



Luiz Assunção
Organizador

EGBÉ

ancestralidades,
articulações
e patrimônio



1ª edição
Natal – Rio Grande do Norte

Copyright © Luiz Assunção, 2023

Todos os direitos desta edição estão protegidos pela Lei nº 9.610 de 19/02/1998 e reservados a Luiz Assunção. É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização, por escrito, do autor.

1ª edição

Digital (2023)

Caravela Selo Cultural - caravelaselocultural@gmail.com

Catálogo da Publicação na Fonte.

Egbé: ancestralidades, articulações, patrimônio / Luiz Carvalho de Assunção (Organizador); José Correia Torres Neto José (Editor); Cristinara Ferreira dos Santos e Veronica Pinheiro da Silva (Revisoras); Lucas Almeida Mendonça (Projeto gráfico, Diagramador e Capista); José Clewton do Nascimento (Ilustrador e Capista). – Natal: Caravela Selo Cultural, 2023.

PDF

ISBN 978-65-88076-40-8

1. Religião. 2. Egbé. 3. Ancestralidade. 4. Religiosidade. 5. Articulações. 6. Patrimônio. I. Assunção, Luiz Carvalho de. II. Torres Neto, José Correia. III. Santos, Cristinara Ferreira dos. IV. Silva, Veronica Pinheiro da. V. Mendonça, Lucas Almeida. VI. Nascimento, José Clewton.

CDU 2
E28

Elaborada por Verônica Pinheiro da Silva CRB-15/692.

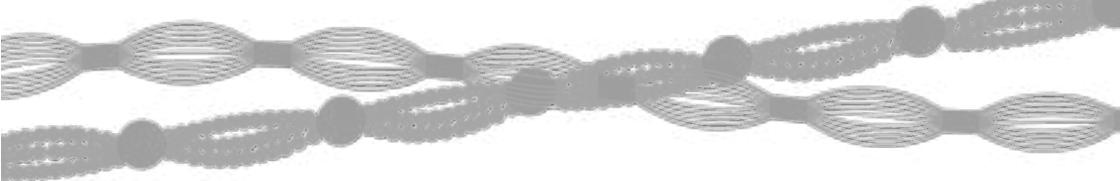
Direitos reservados a Luiz Assunção
Natal – Rio Grande do Norte – Brasil – 2023
Printed in Brazil
Foi feito depósito legal

Para as mães e os pais de santo.
Aos egbé, com respeito.



SUMÁRIO

SOBRE ANCESTRALIDADE E ENCONTROS ETNOGRÁFICOS	6
<i>Luiz Assunção</i>	
ILÊ AXÉ OMIN OXUM AGEMUN	17
A Casa das Águas e o legado de Dona Luízinha de Góis como indício de um matriarcado na cidade do Natal <i>Patrício Carneiro Araújo</i>	
CEUP RAINHA	49
A formação da umbanda a partir de trajetória de vida de pai Canindé e pai Igor <i>José Roberto Oliveira dos Santos</i>	
A JUREMA SAGRADA DA FAMÍLIA CORÓ	78
<i>João Batista Figueredo de Oliveira</i>	
A FESTA DO MESTRE COBRA CORAL COMO MICROCOSMO PARA AS NEGOCIAÇÕES DE GÊNERO DE DANDARA	101
Um corpo trans na cozinha do terreiro <i>Kallile Sacha da Silva Araújo</i>	
ENTRE O SER E O LUGAR	125
A arquitetura religiosa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro <i>Maria Rita de Lima Assunção</i>	
“SOMENTE COM FLORESO CORTEJO NÃO SE FAZ”	147
Articulações e publicização do sagrado <i>Eloyza Tolentino Soares</i>	
ENCRUZILHADA DOS TAMBORES	166
Notas sobre a cena do batuque na cidade do Natal <i>Felipe da Silva Nunes</i>	
BATUQUE E PRECE	182
Nação Zamberacatu, ancestralidade e candomblé na rua <i>Karolyny Alves Teixeira de Souza</i>	
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	208
Considerações sobre transnacionalização religiosa <i>Lorran Lima de Almeida</i>	
SOBRE OS AUTORES	222



SOBRE ANCESTRALIDADES E ENCONTROS ETNOGRÁFICOS

Luiz Assunção

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRN). Coordenador do Grupo de Estudos Culturais Populares (UFRN/CNPq).

Egbé é um termo da tradição ancestral iorubá que significa uma sociedade, associação (BENISTE, 2020, p. 229), uma comunidade em sua totalidade irmanada no fortalecimento do bem comum, que implica no cuidado com o equilíbrio da natureza e com o desenvolvimento integral do ser individual e coletivo, um processo em permanentes relações, vivido no universo cotidiano do ilê, terreiro. O termo egbé também pode ser compreendido como uma visão de mundo que norteia a perspectiva do trabalho acadêmico, mais precisamente as aprendizagens em processo e nas relações com os diferentes sujeitos inseridos nas comunidades tradicionais de terreiro e comunidades acadêmicas.

Assim, os trabalhos que compõem o presente livro, nominado *Egbé: ancestralidades, articulações e patrimônio*, foram gestados com as comunidades egbé e comunidades acadêmicas, o Grupo de Estudos Culturais Populares e os Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, em processos de formação de estudos, leituras, encontros, diálogos e interlocução de trabalhos de pesquisa, dissertação de mestrado e tese de doutorado, na concepção e formulação de ações que se constituem nas relações e nos encontros etnográficos horizontais de conhecimentos, que incorporam a participação de diferentes vozes das tradições culturais, cujo presente livro é um dos exemplos dessa produção egbé, acadêmica.

O livro reúne textos de pesquisadores pós-graduados – entre os quais religiosos (babalorixá, juremeiro, ogã, yawó, abiã) –, com formação e atuação nas Ciências Sociais, que produzem conhecimentos sobre temas ligados às religiões afro-brasileiras na cidade do Natal e Região Metropolitana. A intenção foi produzir uma publicação com registro das experiências etnográficas e as reflexões possíveis desses encontros, procurando abarcar as concepções ritualísticas e suas práticas cotidianas, a trama dos conflitos e negociações, a agência dos diferentes sujeitos, as relações políticas constituídas, as questões referentes à intolerância religiosa, a produção do patrimônio arquitetônico religioso, as expressões simbólicas religiosas nas festas, danças, no corpo em performance.

O tema da cultura e das religiões afro-brasileiras em terras potiguares, as expressões religiosas e as dinâmicas de suas práticas são praticamente desconhecidas da sociedade; em geral, a visão é constituída de forma estereotipada, negativa. Na literatura local, os escritos deixados por estudiosos da cultura abarcam um tempo histórico a partir do século XX e se constituem como referências significativas para reflexões e construções de novos conhecimentos. Nesses escritos, a cultura africana, afro-diaspórica e afro-indígena é referenciada através de fragmentos de textos históricos, etnográficos e crônicas, sem análise do contexto e do processo histórico, seguindo a perspectiva teórica e ideológica da época que desqualifica e estigmatiza a concepção e as práticas religiosas das heranças africanas e indígenas (ASSUNÇÃO, 2022, p. 101). No entanto, esses estudos apontam para a existência de um campo religioso diversificado, formado por concepções e práticas denominadas de jurema, candomblé e umbanda, carentes de uma produção de conhecimento mais especializado e, principalmente, que incorpore a participação das diferentes vozes dessas tradições e que abarque inclusive a reflexão sobre o racismo estrutural e religioso que vitima essas expressões religiosas. Mais recentemente, esse cenário tem demonstrado a presença de grupos culturais, formas expressivas de música e dança constituídas na interface com as comunidades tradicionais de terreiros, ocupando o espaço público, afirmando pertencimento étnico-racial e, igualmente, denunciando práticas sociais de intolerância e racismo.

Nas duas últimas décadas, sobretudo no âmbito do Grupo de Estudos Culturas Populares da UFRN, a linha de pesquisa “religião e religiosidades” vem realizando um processo de formação de pesquisadoras e pesquisadores ao estimular estudos e pesquisas no campo temático da cultura e das religiões afro-brasileiras, que pode ser constatado no repositório de produção acadêmica da UFRN e, mais especificamente, na produção do grupo de estudos citado (ASSUNÇÃO, 2012; OLIVEIRA, 2011; QUEIROZ, 2013). Esses estudos revelam um campo religioso polissêmico, dinâmico, em que a religião tem papel fundamental na vida das pessoas e nas comunidades onde estão inseridas, nas quais são tecidas (e vividas) diferentes questões, como: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda, as representações sobre a magia na jurema, a intolerância religiosa praticada pelo estado

laico, memória, agência e articulações de diferentes sujeitos religiosos, negociações do feminino no exercício da identidade de gênero da mulher trans, a construção do imaginário ancestral, processos de patrimonialização e salvaguarda das culturas materiais e imateriais ligadas às diferentes expressões religiosas, a cena percussiva natalense, entre outras.

Embora os estudos e as pesquisas citados anteriormente sejam significativos, a circulação desse conhecimento ainda é muito reduzida, inclusive no próprio universo das produções e reflexões – a universidade e as casas de terreiro, a comunidade egbé –, seja pelo formato acadêmico dessas produções, seja pela ausência de políticas editoriais que viabilizem sua publicação, de modo a divulgar o conhecimento científico e a democratizar a produção dos saberes não hegemônicos. A proposta desta publicação, portanto, é uma estratégia possível para procurar vencer esses obstáculos ao fazer circular o conhecimento científico, disponibilizando-o em linguagem acessível. O produto, ressaltamos, é decorrente de relações acadêmicas e relações constituídas com as casas de terreiro, compondo um projeto formativo de ensino, pesquisa e extensão, conduzido pelo organizador desta coletânea, nos últimos 20 anos, a partir do Grupo de Estudos Culturas Populares, com o entendimento de que o conhecimento é situado, fabricado, em perspectivas parciais, como afirma Donna Haraway, devendo se revelar como uma prática objetiva “que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver” (HARAWAY, 1995, p. 24).

As páginas escritas deste *Egbé* são resultantes das visões, não necessariamente convergentes, de diferentes atores do mundo religioso afro-brasileiro em suas experiências de “mundo vivido” (MERLEAU-PONTY, 2006) em processos diversos, compartilhados em um projeto de vida acadêmica implicados em ações, convivências, posicionamentos, sem, contudo, jamais perder a percepção do sensível. Com isso, queremos dizer que esse projeto reúne a presença-partilha de seis religiosos/as afro-brasileiros/as entre os/as dez pesquisadores/as que compõem a proposta deste livro e, igualmente, a presença-partilha de sacerdotisas, sacerdotes e mestres de coletivos artístico-culturais, que vivenciaram e compartilharam encontros etnográficos, como especificamos no quadro a seguir.

Quadro 1 – Campo dos encontros etnográficos compartilhados.

Egbé e Coletivos culturais	Lideranças religiosas e dos coletivos culturais	Localização
Axé Ilê Bogunder Idágum J'ajá	Mãe Lúcia de Nanã (Lúcia Rocha)	Parnamirim
Centro Espírita de Umbanda Pombagira Rainha	Pai Igor Fernandes	Natal, bairro do Bom Pastor
Centro Humilde de Caridade São Lázaro (Casa de Tenente Barroso)	Mãe Nilza Barroso dos Santos	Natal, bairro das Quintas
Ilê Asé Dajó Iya Omí Sábá	Babalorixá Noamã Pinheiro	Areia Branca
Ilê Axé Afinká – Terreiro da Prata	Pai Jorge Freire de Oxaguian	Macaíba
Ilê Axé Omim Oxum Agemum	Pai Zé Maria d'Oxum (José Maria Ferreira de Góis)	Natal, bairro de Pajuçara
Ilê Ogum Oiá Axé Odara	Pai Walter Egea	Madrid, Espanha
Terreiro de Jurema Mestre Benedito Fumaça	Pai Freitas (Severino Willian Freitas)	Natal, bairro de Cidade Nova
Coco Juremado RN “As Flechas”	Mestre Gilvan Aiquoc	Natal
Coco de Rosa	Mestre Ranah Duarte	Natal
Folia de Rua Potiguar	Mestre Jorge Negão	Natal
Grupo Pau e Lata	Mestre Danúbio Gomes	Natal
Nação Zamberacatu	Mestre Kleber Moreira	Natal

Fonte: Grupo de Estudos Culturas Populares – UFRN, 2022.

Situada a proposta deste livro, o campo das pesquisas e seus principais atores, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre noções conceituais e abordagens nos processos de pesquisa que, conseqüentemente, atravessam as escrituras dos textos, como as que dizem respeito à etnografia, aos encontros etnográficos e à noção de ancestralidade. Como destacado anteriormente sobre a importância da experiência etnográfica, ressaltamos que tal experiência requer tempo, paciência e atenção para se entrar na intimidade de um grupo. Portanto, esse é um processo que vai se constituindo no percurso de vida de cada pesquisador, inclusive daquele que também está inserido como sujeito do próprio grupo da pesquisa, conforme exposto nos trabalhos aqui apresentados.

Particularmente me inspiro na noção de etnologia de encontros, do antropólogo francês Marc Augé (1997), para pensar uma epistemologia do

encontro etnográfico e da mesma forma a elaboração de conhecimentos enquanto fonte de produção de significados sobre percursos, coexistência, presença, relações, diálogos, trocas. Isso corresponde a problematizar as possibilidades de se produzir outras formas de conhecimentos geradas a partir de encontros horizontais em que diferentes atores da academia e das comunidades tradicionais possam compartilhar seus conhecimentos. Outro aspecto fundamental que atravessa essa epistemologia do encontro etnográfico se refere à ética nesse processo de relações, encontros e negociações, em que os códigos do mundo simbólico da cultura de cada grupo sejam respeitados (SILVA, 2006).

As concepções de ancestralidade, pertencimento, memória, patrimônio igualmente atravessam os presentes escritos, mas estão sendo pensadas como possibilidades do fazer político, ou seja, como sujeitos capazes de produzir experiências, resistências e ações no seu próprio mundo cultural. O conceito de ancestralidade é tomado como categoria analítica, conforme Eduardo Oliveira (2009), “para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura” (OLIVERIA, 2009, p. 3). A ancestralidade, tomada nos escritos como processo histórico pensado a partir da diáspora, portanto, de uma ancestralidade africana, “desde essa África aqui reconstruída”, remete-nos à cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil, como ressalta o mesmo pensador. Para o autor, “a cultura será o movimento da ancestralidade (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência” (OLIVEIRA, 2009, p. 3), uma possibilidade para a compreensão de outros territórios e experiências construídas, implicados por sua vez na dimensão da ação política referida anteriormente.

Os três primeiros textos constroem narrativas sobre histórias de vida de lideranças religiosas e, ao percorrer suas particulares trajetórias, refletem sobre ancestralidade e a dinâmica que perpassa a permanência das tradições do candomblé, da umbanda e da jurema¹, o que significa a existência do próprio egbé, suas memórias, conhecimentos, patrimônio cultural. Mas os escritos igualmente contribuem para a reflexão sobre o processo peculiar de formação do universo religioso afro-brasileiro na cidade do Natal e em terras potiguares, marcado pelas relações existentes entre as práticas afro-índigenas, em suas diferentes formas de composição (candomblé, umbanda, jurema), que em sua complexidade dá forma à própria identidade da casa religiosa, ressaltamos, sem eliminar as relações e sempre aberta a possibilidades de circulação e transformações.

O primeiro dos textos apresentados, denominado de “Ilê Axé Omin Oxum Agemun: a Casa das Águas e o legado de Dona Luízinha de Góis

1 Sobre o tema, escrevi artigo em que apresento trajetórias da história de vida de babá Karol, conhecido como importante referência da jurema na cidade do Natal, para pensar uma das tradições da jurema praticada na cidade (ASSUNÇÃO, 2014).

como indício de um matriarcado na cidade do Natal”, organizado pelo babalorixá e professor doutor Patrício Carneiro Araújo, escuta a voz do babalorixá pai Zé Maria de Oxum (José Maria Ferreira de Góis) falar de um tempo presente. Ao fazê-lo, pai Zé Maria traz à memória outros tempos, das lembranças de sua avó Luizinha de Góis, e, entre afetos, fotografias e documentos, vai traçando o percurso de um matriarcado que aponta a continuidade do ilê e daquela família religiosa na cidade. Mas é preciso destacar que a voz do babalorixá não é única, outras vão sendo agregadas, compondo uma memória coletiva do egbé. Nesse percurso, destacam-se, ainda, as reflexões sobre o que significa a existência de uma casa de jurema e umbanda nas margens de Natal, mais precisamente na Redinha dos anos de 1950-1970, e sua passagem, em tempos mais recentes, para o candomblé jeje-nagô. Nesse processo permanente de se compor/recompor, o desafio da sucessão e do legado da vida está presente e necessita ser pensado, como nos mostra a reflexão sobre a transição entre as gerações numa comunidade marcada pelo papel da família sanguínea, como é o caso da Casa das Águas.

“CEUP Rainha: a formação da umbanda a partir da trajetória de vida de pai Canindé e pai Igor” é o texto organizado pelo juremeiro e professor doutor José Roberto Oliveira dos Santos. Ao construir uma narrativa sobre a trajetória da família biológica de Francisco Cruz de Lima, conhecido na cidade como pai Canindé (Centro de Caridade Mestra Rosalina, bairro das Quintas), reflete sobre a história da umbanda na cidade do Natal e sua organização com a criação da Federação de Umbanda. Pai Canindé também inicia seu caminho na jurema, em um modelo de prática vivida de forma escondida e perseguida pelas ordens constituídas da época; uma mediunidade que acompanha sua avó e a mãe, que vai se mostrando nos cultos privados realizados pela família às entidades espirituais, mas, ao extrapolar o seio privado, o “menino curador” se constitui na umbanda como uma das referências na cidade. Como veremos ao longo do texto, seus filhos Igor e Yuri, igualmente, têm uma história marcada por fluxos religiosos que circulam entre a jurema, a umbanda e o candomblé do nagô pernambucano e o candomblé ketu, mas, sobretudo, o texto nos coloca a leitura de que os dramas da vida de cada um desses sujeitos enredam fluxos, conflitos e rupturas nas tessituras de suas práticas religiosas.

No texto “A jurema sagrada da família Coró”, o juremeiro e ogã do Ilê Axé Bogundê e professor doutor João Batista Figueredo de Oliveira aborda o tema da ancestralidade e da prática da jurema cultuada numa casa de candomblé ketu, o Ilê Axé Bogundê, dirigido pela sacerdotisa mãe Lúcia de Nanã (Lúcia Rocha), na cidade de Parnamirim, Região Metropolitana de Natal. O texto é sobre a jurema da família Coró, Manoel Coró e Ivonete Rocha, pais da ialorixá Lúcia Rocha e participantes do Centro Redentor Aritã, nos anos de 1950, no bairro das Rocas, em Natal. Além de possuir cargos na hierarquia do Centro, o casal realizava, em sua residência, mesa de jurema para atendimento e desenvolvimento espiritual. Ao marcar o itinerário do casal Coró e de suas práticas religiosas afro-indígenas, as

reflexões apontam o caminho da transmissão desses conhecimentos para mãe Lúcia e como a tradição herdada se materializa no espaço do ilê, na cosmovisão, nos artefatos, assentamentos e rituais.

Na sequência dos textos que formam o livro, as reflexões sobre gênero e o que significa um corpo trans no universo do terreiro movem Kallile Sacha da Silva Araújo, yawó de Logunedé, na construção do texto “A festa do mestre Cobra Coral como microcosmo para as negociações de gênero de Dandara: um corpo trans na cozinha do terreiro”. O tema ainda é pouco trabalhado no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras, inclusive parece existir certo tabu, o que colabora para que as pessoas não se disponham a falar, pelo menos foi uma das primeiras questões enfrentadas pela pesquisadora em seu processo etnográfico. Ao longo do texto, conhecemos Dandara (nome fictício, para preservar a interlocutora), 34 anos de idade, mulher transexual praticante de candomblé e da jurema. Ao dar voz a Dandara, conhecemos trajetos de vida, sonhos, alegrias, conflitos, à margem afetiva e social, e a sua reinvenção no espaço do terreiro, como a interlocução constituída na pesquisa nos leva a testemunhar o cotidiano vivido, os rituais, as festas religiosas, a cozinha, local sagrado onde Dandara exerce seu domínio, mas igualmente demonstra como nesse contexto o gênero se constitui ao se acionar agência, símbolos, identidade, em um campo marcado pelas normas, tradição religiosa, autoridade e poder estabelecidos.

“Entre o ser e o lugar: a arquitetura religiosa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro”, organizado por Maria Rita de Lima Assunção, apresenta um estudo sobre a arquitetura religiosa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, planejado e edificado pelo babalorixá Tenente Barroso na metade da década de 1960, no bairro das Quintas, Natal. A autora parte da perspectiva de leitura do patrimônio construído como um processo sociocultural em que a arquitetura religiosa passa a ser pensada como um processo social e cultural de ações de memórias e vivências da comunidade, possibilitando a construção do significado de uma arquitetura com valores em um tempo que pertence à vida, conforme destaca Maria Rita. O estudo, ao expor as características do conjunto edificado, destaca sua marca religiosa e analisa os sentidos simbólicos dos espaços construídos, bem como as condições técnicas de sua manutenção. Ao tratar do conjunto patrimonial edificado do CHCSL, a pesquisadora traz à tona uma questão crucial que diz respeito à continuidade do patrimônio afro-religioso. Após o falecimento do Tenente Barroso, em 1992, o conjunto edificado, e seu universo simbólico, foi incluído no inventário dos bens deixados pelo babalorixá, gerando disputas entre os herdeiros em torno da herança do terreno/imóvel, o que significa viver na prática “o dilema de ser destruído ou ter sua continuidade religiosa garantida”, como enfatiza a autora.

Os textos seguintes têm como foco central as reflexões sobre circulação e articulações do sagrado e a presença da religião no espaço público. Os temas são conduzidos a partir da compreensão de como as articulações são construídas pelas comunidades de terreiro e os coletivos artístico-culturais, que se

constituem na relação com essas comunidades, partindo delas ou indo na sua direção. Articular e estar no espaço público são parte de um mesmo processo, que contempla múltiplas estratégias de negociar com instituições públicas ou privadas, com a própria comunidade religiosa, com políticos e lideranças locais, com os meios de comunicação etc. Nesse sentido, as pesquisas e suas reflexões demonstram um campo atravessado por questões de preconceito e intolerância, mas, sobretudo, a capacidade de comunidades e coletivos conectarem micropolíticas de construção de identidades e pertencimentos com sua presença efetiva no espaço público.

“Somente com flores o cortejo não se faz: articulações e publicização do sagrado”, texto organizado por Eloyza Tolentino Soares, aborda o tema da circulação e publicização do sagrado na cidade de Areia Branca, analisando as articulações desenvolvidas pelo terreiro Ilê Asé Dajó Ìya Omí Sàbá, que culminam com a realização do cortejo e da entrega do presente para Iemanjá. A autora demonstra o longo processo tecido entre estratégias e articulações pela matriarca da casa, a iyalorixá Maria Pinheiro, continuado por seu filho biológico, babalorixá Noamã Pinheiro, para fazer o terreiro ser presença engajada nas atividades públicas da cidade e região, ações que perpassam escolas, universidades, ambientes como a Câmara Municipal da cidade e espaços de discussões sobre religiões. Ao percorrer esse peculiar percurso religioso, Eloyza textualiza as narrativas ancestrais construídas sobre o terreiro, a etnografia do espaço religioso e a experiência subjetiva de acompanhar o cortejo da entrega do presente para Iemanjá.

Em “Encruzilhadas dos tambores: notas sobre a cena do batuque na cidade do Natal”, Felipe da Silva Nunes traz como proposta mapear a construção de uma cena percussiva do batuque na cidade do Natal e refletir sobre as articulações estabelecidas entre os grupos e as comunidades de terreiro. Os grupos Pau e Lata, Coco Juremado, Folia de Rua e Nação Zamberacatu, que participam dessa cena de práticas culturais centradas no batuque, reafirmam as tradições culturais populares e a identidade negra. Ao circular por diversos espaços da cidade, o movimento percussivo inscreve a história das formas sociais, marca pertencimentos e demarca espaços de resistência da cultura afro-ameríndia. Assim, como o autor procura demonstrar, a cena percussiva e um conjunto de elementos simbólicos circulam pela cidade e região metropolitana, constituindo uma rede de conexões entre atores, religiosas e religiosos afro-brasileiros e demais sujeitos sociais, numa complexa forma que se ergue às bordas das instituições culturais dominantes.

O tema sobre circulação, articulações do sagrado e presença da religião no espaço público continuam no texto “Batuque e prece: Nação Zamberacatu, ancestralidade e candomblé na rua”, escrito por Karolynny Alves Teixeira de Souza, yawó de Ossaim no Terreiro da Prata e brincante da Nação Zamberacatu, nação de maracatu fundada em 2012, na cidade do Natal, cujo patrono é o orixá Ogum, e que segue os preceitos e fundamentos do candomblé de nação ketu. A autora parte da compreensão da relação

existente da nação de maracatu com a ancestralidade negra cultuada nas religiões de matriz afro-brasileira para pensar como a dimensão sagrada permeia o maracatu, atribui sentidos às expressões partilhadas e permite à comunidade se reconhecer como povo de axé. Assim, procura elaborar estratégias de observação e percepção da Nação Zamberacatu considerando a sua própria vivência, a escrita de si, a “escrivivência”, como afirma a escritora Conceição Evaristo (2020), para tratar sobre como os vínculos com os terreiros foram (e são) construídos ao longo do tempo, fazendo relação com as diversas casas de santo que estiveram (e estão) inseridas na manifestação no processo de construção de sua tradição.

Em “Religiões afro-brasileiras: considerações sobre transnacionalização religiosa”, Lorrán Lima de Almeida tece reflexões sobre os processos de expansão e transformação das religiões, que, ao ultrapassarem fronteiras nacionais, em um deslocamento físico de pessoas e bens simbólicos, adaptam-se a novos territórios, compondo um cenário religioso transnacional. Para desenvolver as suas considerações, o autor toma como exemplo a trajetória religiosa do sacerdote responsável por um templo afro-religioso localizado na cidade de Madrid, Espanha, e acompanha a formação da família de santo, os adeptos, clientes, a prática ritualística, em um cenário que inclui barreiras, como adaptações à cultura local, idioma, ampliação da rede de conhecidos, problemas relacionados à obtenção de ambiente para criação do terreiro, a condição de migrante etc. Importa compreender em que condições se constitui uma estrutura de pessoas, lugares e crenças que possibilita a construção da nova comunidade religiosa.

Ainda sobre o tema da circulação e das articulações do sagrado e, mais precisamente se tomarmos como referência o campo empírico local, a literatura nos informa, por exemplo, que os fluxos do chamado nagô pernambucano em parte da região nordestina, e mais especificamente entre Recife e a cidade do Natal, na metade do século passado, mobilizaram significativa parte dos religiosos afro-brasileiros da cidade. Mas essa circulação também existe no microterritório da urbe contemporânea em uma complexa rede de afiliações, trocas e negociações. Mais recentemente, temos acompanhado a rede de relação transnacional criada entre terreiros locais com os filhos de santo que abriram casas em cidades localizadas na Espanha, em Portugal e na Itália. Contudo, nada se compara com o intenso processo em que se insere o fluxo da ritualística da jurema nordestina para São Paulo e Região Sul do Brasil e o refluxo do candomblé para o Rio Grande do Norte, em um dinâmico processo de intercâmbio entre sacerdotes e casas religiosas.

Por fim, gostaríamos de registrar alguns agradecimentos a pessoas e instituições. A publicação deste livro não existiria sem a presença e o envolvimento de orientandas e orientandos e suas reflexões sobre os diversos campos temáticos de pesquisa vividos por eles no universo das religiões afro-brasileiras. Igualmente não existiria sem as comunidades tradicionais de terreiros, em especial as iyalorixás e os babalorixás, por

compartilharem saberes e pela construção conjunta nesse projeto entre a academia e os terreiros.

À editora Caravela Selo Cultural, na pessoa de José Correia Torres Neto e equipe no trabalho de revisão e diagramação, pelo diálogo e cuidadoso trabalho de edição. A José Clewton do Nascimento, por ter concebido em aquarela o projeto gráfico para a capa do livro, dando uma nova forma à imagem fotográfica.

Os recursos materiais concedidos através da Seleção Pública nº 05/2022 – Apoio Financeiro às Expressões Culturais Religiosas 2022 –, promovida pela Fundação Cultural Capitania das Artes (FUNCARTE) da Prefeitura Municipal do Natal foram imprescindíveis para a publicação deste livro, motivo pelo qual agradecemos.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **Um barco: experiências etnográficas e diálogos com as culturas populares**. Natal: EDUFRN, 2012.

ASSUNÇÃO, Luiz. A tradição do Acais na jurema natalense: Memória, identidade, política. **Revista Pós Ciência Sociais: UFMA**, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Luís: EDUFMA, v. 11, n. 21, p. 143-163, 2014.

ASSUNÇÃO, Luiz. As religiões afro-brasileiras na cidade do Natal: apontamentos sobre história e memórias. *In*: SILVA, Irene de Araújo Van den Berg (org.). **Memória religiosa da cidade do Natal**. Mossoró, RN: Edições UERN; RN Editora, 2022. (Coletânea de Ensaio, 2). p. 101-126.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENISTE, J. **Dicionário Yorubá – Português. 5.** ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fonte, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade. **Entre lugares**. Revista de Sociopoética e abordagens afins, v. 1, n. 2, mar./ago. 2009.

OLIVEIRA, Kelson. **Os trabalhos de amor e outras mandingas**: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda. Fortaleza: Premium, 2011.

QUEIROZ, Marcos. **Em casa de catiço**: etnografia dos exus na jurema. Natal: EDUFRN, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2006.



ILÊ AXÉ OMIN OXUM AGEMUN

A Casa das Águas e o legado
de Dona Luizinha de Góis como indício
de um matriarcado na cidade do Natal

Patrício Carneiro Araújo

Professor de Antropologia na UNILAB/CE.
Pós-doutorado em Antropologia Social (PPGAS/UFRN).

Este texto trata de um terreiro de candomblé da cidade do Natal, no estado do Rio Grande do Norte, Brasil, e pretende apresentar como sua história e a trajetória das suas lideranças nos ajudam a compreender as dinâmicas do campo religioso afro-indígena-brasileiro naquela região do país.

O processo de constituição das religiões afro-indígenas no Rio Grande do Norte e na cidade do Natal já foi foco de alguns estudos clássicos, como se pode constatar através da obra de Luís da Câmara Cascudo e de outros folcloristas dos anos 1960/70. No caso de Cascudo, para ficar com apenas um exemplo, cito seu livro *Meleagro* (1978) – de 1951 –, que, a despeito do viés etnocêntrico próprio da sua época, pode ser tomado como um exemplo ilustrativo do quanto essas expressões religiosas há muito têm despertado o interesse dos pesquisadores. Sobre esse livro, publicado em épocas em que a umbanda nem havia chegado a Natal, o próprio Cascudo escreveu:

Terminado em dezembro de 1949, a Editora AGIR publicou em 1951 MELEAGRO, nome pedante para justificar feitiço da Grécia em mão africana. Não se falava ainda em Umbanda, mesmo na cidade de Salvador, onde fui garboso “calouro” de Medicina em 1918, residindo na Baixa do Sapateiro. Édison Carneiro, baiano investigador devoto, não registra o vocábulo no *Candomblé da Bahia*, 1948 e em *A Linguagem Popular da Bahia*, 1951. Redigiu o verbete “Umbanda” para o meu *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Depois de 1960 é que a Umbanda abordou em Natal,

instalando-se com tal abundância e prestígio que o prof. Sérgio Santiago, com observação local, publicaria o penetrante *O Ritual Umbandista*, Natal, 1973, com autonomia de exame (CASCUDO, 1978, p. 15).

Não obstante estudos como esse, da década de 1950, é imperioso admitir que ainda existe um grande vazio nas investigações sobre esse campo, o qual somente nos tempos mais recentes vem se tentando preencher, sobretudo no âmbito da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Ademais, mesmo com esse recente aumento das pesquisas, seus resultados ainda estão muito aquém do que poderia ser feito, se considerada a riqueza e complexidade do campo.

O capítulo que você tem em suas mãos, portanto, deve ser considerado como resultado de mais um esforço em ampliar esses estudos e compreender melhor esse campo religioso ainda pouco conhecido, já que a produção recente de conteúdo significativo sobre os terreiros de Natal e do RN é praticamente invisível. Dizemos invisível porque tais estudos, na sua maioria, não têm chegado a um público mais amplo, o que, lamentavelmente, inclui o próprio povo de terreiro que nem sempre consegue acessar aquilo que é produzido sobre ele mesmo.

Entre os estudos existentes, são vários os aspectos que têm sido explorados, desde a constituição do campo, linhagens, origens, permanências e transformações, expansão, alimentação, racismo religioso etc. Ainda assim, considerando-se a alta complexidade desse campo afro-indígena-religioso potiguar, um de seus mais expressivos pesquisadores defende que “A história das religiões afro-brasileiras em terras potiguares ainda está para ser escrita” (ASSUNÇÃO, 2022, p. 101).

É seguindo essa dica e provocação de Luiz Assunção que apresentarei neste texto alguns elementos ligados à formação e ao desenvolvimento da comunidade-terreiro do Ilê Axé Omin Oxum Agemun (Casa das Águas), fundado pela iyalorixá Luiza Gabriel de Góis, mais conhecida como Dona Luizinha de Góis, nos idos de 1950, e hoje conduzida pelo seu neto carnal, o babalorixá pai Zé Maria de Oxum (José Maria Ferreira de Góis). Localizada hoje no número 498 da rua Josivaldo Gomes, no loteamento Novo Horizonte, Pajuçara, Zona Norte de Natal¹, o Ilê Axé Omin Oxum Agemun encontra-se quase às margens do rio Doce, localização privilegiada que também influenciou na mudança do nome da casa, como veremos mais adiante.

A justificativa para ter escolhido essa casa está ligada tanto a questões práticas de minha parte quanto a questões históricas por parte desse terreiro de candomblé que, na minha opinião, apresenta características típicas dos processos próprios à maioria dos terreiros potiguares, a saber, a passagem de um culto mais centrado na jurema para o candomblé, passando pela

1 Conforme consta no Mapeamento dos Terreiros do Rio Grande de Natal, disponível em <https://cchla.ufrn.br/mapeamentodosterreirosdenatal/terreiros.php?bairro=13&zona=5&cidade=5>. Acesso em: 25 set. 2022.

umbanda, processo esse que terminou plasmando um campo religioso significativamente híbrido e peculiar, como de resto acontece em todo o Nordeste do Brasil. Essa dimensão híbrida das práticas afro-religiosas nordestinas, na forma que ela se apresenta na Casa das Águas, já havia aparecido de forma muito evidente no documentário *Casa das Águas: terreiro de mestres e orixás*, produzido e dirigido por Cleidiane Vila Nova, em 2011, quando, a certa altura, Mãe Mônica Lebace afirma: “No meu ver é assim, o orixá completa a jurema, e a jurema completa o orixá” (2011, 5’47’’)².

Da minha parte, o desejo de compreender mais e melhor a história desse terreiro surgiu em 2021, quando, por ocasião de um estágio de pós-doutorado na UFRN, sob a supervisão do professor Luiz Assunção, visitei pela primeira vez aquela casa. Naquela oportunidade, entrevistei o pai Zé Maria e parte da alta cúpula sacerdotal da sua casa, entre eles, mãe Sandra de Iemanjá, pai João, pai Tadeu e pai Hugo³.

Naquele momento, eu desenvolvía uma pesquisa sobre os ritos de comensalidade e descarte ritualizado das sobras e dos restos de comidas sagradas no candomblé. A pesquisa se desdobrava a partir de uma investigação mais profunda a respeito de um rito típico de terreiros jeje-nagô, o rito da Mesa Fria, e buscava compreender, entre outras coisas, o trato e o destino final das comidas servidas aos orixás, após cumprirem seu papel ritual. A intenção era entrevistar lideranças religiosas em ao menos um terreiro de Fortaleza, Natal, João Pessoa, Salvador e São Paulo. Foi por indicação do professor Luiz Assunção que cheguei à Casa das Águas em Natal.

Antes da casa, a fundadora: Dona Luizinha de Góis e a Casa das Águas, indícios de um matriarcado na cidade do Natal

A história do Ilê Axé Omin Oxum Agemun está diretamente ligada à trajetória e ao protagonismo de uma mulher negra que foi muito importante no cenário afro-indígena-religioso em Natal e que ainda espera ver sua história ser dignamente contada. Trata-se da iyalorixá Luiza Gabriel de Góis, mais conhecida como Dona Luizinha de Góis, indiscutivelmente uma das precursoras da umbanda e do candomblé no Rio Grande do Norte.

2 O documentário *Casa das Águas: terreiro de mestres e orixás*, de Cleidiane Vila Nova está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=18gJ_kOqRxM. Acesso em: 26 set. 2022.

3 Como se verá, para construção deste texto, recorri, principalmente, a duas entrevistas com o pai Zé Maria (21 de janeiro de 2022 e 21 de setembro de 2022), a uma visita à Festa Anual de Oxum (27/09/2022), a conversas com o professor Luiz Assunção e aos estudos já existentes sobre os terreiros de Natal.

Em termos de pesquisa, quase não se sabe sobre essa mulher que, segundo seu neto e herdeiro, durante muito tempo foi a única a possuir “mão de faca” e “mão de búzios” no bairro da Redinha, Zona Norte de Natal, onde sempre existiu uma grande concentração de terreiros naquela cidade. Até o momento, tudo que sabemos sobre ela se deve à memória dos mais velhos e à tradição oral compartilhada pela comunidade da Casa das Águas. Segundo a família, Dona Luiza Gabriel de Góis nasceu no dia 19 de janeiro de 1919, na comunidade quilombola de Coqueiros, no município de Ceará Mirim, Rio Grande do Norte. Tendo manifestado mediunidade desde a tenra infância, ela teria dedicado toda sua vida às práticas religiosas afro-indígenas, principalmente à jurema, umbanda e candomblé, morrendo com 99 anos, depois de deixar um legado espiritual considerável que viria a ser transferido ainda em vida a seu neto carnal Zé Maria.

Há poucos registros sobre Dona Luizinha de Góis. Até a finalização deste texto, sua expressiva imagem de matriarca negra e sacerdotisa do culto aos orixás, mestres e encantados se resumia a poucas fotos preservadas pelo pai Zé Maria – algumas delas ampliadas e expostas em forma de quadros nas paredes do terreiro – e a uma gravação recolhida por uma estudante de Jornalismo da UFRN, durante a realização de um Trabalho de Conclusão de Curso, quando visitou a casa e pôde captar imagens de mãe Luizinha ainda viva, apesar de já estar muito frágil em função da idade avançada. A escassez de informações sobre ela se deve a um incêndio, ao mesmo tempo acidental e criminoso, que destruiu grande parte das suas fotos e pertences. De acordo com o pai Zé Maria, o fato se deu da seguinte forma:

A respeito de fotos e pertences de vovó, a gente tinha. Mas houve um incêndio no quarto aonde guardava nossas coisas pertencentes a minha vó que ficou e a única coisa que se salvou foi o documento, o registro da casa, que estava na casa da Mãe Sandra. Não lembro do ano porque foi lá em cima ainda, no Pajussara. Foi um incêndio e ao mesmo tempo foi um ataque, porque foi uma pessoa da família, muito drogada, que entrou no quarto e quebrou tudo. Como tinha vela acesa lá dentro, quando ele quebrou e saiu de lá, sob o efeito de droga, o incêndio começou. E não deu pra gente salvar muita coisa. Então a cadeira de Ogum foi já a gente que mandou fazer, pra representar o Ogum da minha avó e a gente ficou com alguma poucas filmagens de um pessoal da UFRN, uma aluna de [jornalismo] que andou aqui e fez um estudo e ainda pegou algumas coisas com ela viva (pai Zé Maria de Oxum).

Dona Luizinha de Góis, portanto, fez muito pelos terreiros de Natal, apesar de até hoje não ter o merecido reconhecimento público. Segundo seu descendente e herdeiro direto, essa sacerdotisa fora invisibilizada pelos processos de ascensão do candomblé que, ao voltar-se mais para lideranças de outros estados mais afinadas com as “novidades” da época, de certa

forma obnubilou o protagonismo de lideranças locais que se destacavam mais pelo seu pertencimento à umbanda e à jurema. Nesse sentido, tanto a história dessa mulher quanto das religiões afro-indígenas-brasileiras em Natal revelam tensões que vão muito além das disputas por um mercado de bens simbólicos. Por isso, acreditamos que estudar a história de um terreiro também é compreender os processos de configuração e funcionamento de um dado campo religioso, já que a trajetória dos sujeitos atua diretamente na configuração desse campo. No caso desse terreiro em específico, temos elementos suficientes para suspeitar que a história da fundadora revela indícios de um matriarcado religioso na cidade do Natal. Quem foi, então, Dona Luizinha de Góis?

Dona Luizinha de Góis: mãe, avó, juremeira, umbandista e iyalexá na Redinha

Não é fácil reconstituir, com precisão, toda a trajetória de Luiza Gabriel de Góis, antes de tornar-se Dona Luizinha de Góis. Algumas das dificuldades já foram sinalizadas, entre as quais, a escassez de fontes representa o principal desafio. A pesquisa que deu origem a este texto, por exemplo, não conseguiu obter dados precisos sobre seu nascimento, infância, pais, viagens, amores e gostos pessoais. Tudo que obtivemos foi aquilo que o Ilê Axé Omin Oxum Agemun conservou na sua memória e tradição oral. A estreita relação entre o pai Zé Maria e ela garantiu que a memória desse babalorixá retivesse grande parte das informações sobre ela, de forma que essas memórias talvez sejam o que se tem de mais concreto, mesmo com todas as limitações que conhecemos desse tipo de repositório.

Quando interrogado sobre sua avó, as memórias mais remotas do pai Zé Maria dão conta de uma senhora profundamente ligada à família e à religião, de modo que esses dois aspectos da sua vida sempre estavam simbioticamente conjugados. Nas suas palavras:

Quando eu nasci, eu nasci dia 27 de setembro. Então quando ela recebeu a notícia ela estava dando a festa de Ibeji (Cosme e Damião). Então minha mãe teve começo de eclampsia, passou dois ou três meses na maternidade e eu vim primeiro, novinho pra casa. Então quando eu vim, quem me recebeu foi minha vó. Minha mãe ficou no hospital. Eu tive alta e minha mãe não teve. Então minha vó era, sempre foi a casa e a casa de minha vó do lado. Ela morava e fazia as reuniões espirituais. Então eu passei a morar com a minha vó na Redinha (pai Zé Maria de Oxum).

A proximidade do neto com a avó era tanta que se prolongava através dos cuidados que assegurariam, no futuro, a continuidade do legado

espiritual de Dona Luízinha. Essa convivência se dava tanto no plano da descendência biológica quanto religiosa. Mais adiante, veremos, por exemplo, o quanto as entidades e os mentores espirituais herdados pelo pai Zé Maria de sua avó são fortes indicativos dessa ancestralidade que já era tida como um patrimônio familiar nos tempos da matriarca, sendo preservada na Casa das Águas até hoje.

A estreita convivência com a matriarca garantiu que as memórias do pai Zé Maria hoje possam evocar experiências sensoriais relacionadas à avó, demonstrando o grande carinho e cuidado reservado por ela. Esse cuidado com o neto se revelava, inclusive, através do seu corpo de vó-mãe, a ponto de ela aquecer, embaixo dos próprios seios, a chupeta do neto, revelando que a proximidade entre os dois não se resumia ao compartilhamento da espiritualidade:

Eu dormi com a minha vó até os meus catorze anos de idade. Eu chupei chupeta até os catorze anos de idade, cheguei a brigar com ela por causa de bubu, porque eu só dormia, minha vó levantava os seios e colocava dois bubu debaixo dos seios, pra ficar bem aquecido. Era quando eu conseguia dormir, quando eu sentia o cheiro e aquela coisa quente da minha vó. Então eu tive o contato de dormir com ela até os catorze anos. Aí quando eu fiz quinze anos ela disse: “Já tá um caba véi”. Aí foi quando ela botou uma cama do lado. Mas o meu contato foi grande com ela (pai Zé Maria de Oxum).

22

Por outro lado, se as memórias do pai Zé Maria são tão profundas em relação ao papel de avó de Dona Luízinha, quando tenta descrever o percurso religioso que fez dela uma ialorixá, sua memória se depara com os limites impostos por deslocamentos espaço-temporais que ele não pôde acompanhar, como é o caso das viagens de Luíza ao Rio de Janeiro, onde ela teve seus primeiros contatos com a umbanda e o candomblé.

A minha avó teve o primeiro contato com a umbanda. Então depois que ela foi para o Rio de Janeiro ela fez obrigação com o Goméia, e quando retornou pra cá ela não teve mais contato com a família dela, de Goméia. Então ela ficou naquela mistura de umbanda com angola, porque Da Goméia era angola. Então ela começou na Redinha, aonde ela atendia as pessoas (pai Zé Maria de Oxum).

Ou seja, segundo o relato do neto e herdeiro, as primeiras vivências espirituais de Dona Luíza teriam sido com a umbanda, durante sua ida para o Sudeste. Ainda de acordo com o pai Zé Maria, Dona Luíza de Góis teria se iniciado na nação angola no Rio de Janeiro, com o famoso Tata Londirá (Joãozinho da Gomeia) ou alguém da sua família de santo. Esse tipo de intercâmbio religioso era muito comum naquela época, quando

muitos nordestinos migravam para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida e encontravam nos terreiros cariocas importantes pontos de apoio. Esse *topos* narrativo é recorrentemente encontrado na trajetória de vida de muitas lideranças afro-religiosas nordestinas, algumas delas vivas até os dias de hoje. Com Dona Luiza teria acontecido o mesmo.

Aqui se faz necessário chamar a atenção para as características do candomblé praticado por pai Joãozinho da Gomeia, já que aquele mesmo modelo de culto híbrido da Gomeia seria adotado também pelo terreiro do qual Dona Luiza seria a base. Os aspectos sincréticos da Gomeia já foram percebidos desde o início das atividades desse terreiro, por amigos e contemporâneos do pai Joãozinho, quando a Gomeia ainda se localizava na cidade de Salvador. Em obra conhecida, na qual descreve os principais e mais conhecidos terreiros de candomblé da Bahia, Jorge Amado apresenta a Gomeia nos seguintes termos:

Outros candomblés podem ser mais puros no seu rito [...] Porém nenhuma macumba tão espetacular como essa da roça da Goméia, do rito Angola, por vezes "candomblé de caboclo", quando das festas de Pedra-Preta, um dos patronos da casa (AMADO, 1970, p. 100).

E não é só o culto a caboclos que Amado percebe na Gomeia de Salvador. Também a jurema já estava lá, assim como será encontrada na Casa das Águas de Natal, sabidamente introduzida ali por Dona Luizinha de Góis. Nas palavras de Amado:

A festa de Pedra-Preta é no Dois de Julho, quando o candomblé todo se enfeita, quando vem visitas de muito longe, outros pais-de-santo também que dançam no terreiro de Joãozinho. Nesse dia corre franca a '*jurema*', *bebida forte feita com a casca da jurema fermentada em álcool*, que pareceu deliciosa ao pintor Manuel Martins e absolutamente terrível ao cinematografista Rui Santos. Questão de gosto. O caso é que sereis obrigada a bebê-la se não quiserdes fazer uma desfeita aos presentes (AMADO, 1970, p. 100, grifo meu).

Ou seja, pela descrição da Gomeia feita por Jorge Amado, numa época em que Tata Londirã, Joãozinho da Gomeia, vivia mais no Rio do que na Bahia, como afirma o próprio autor (AMADO, 1970, p. 110), não é de surpreender que, tendo sido iniciada por Da Gomeia ou algum descendente seu, Dona Luizinha também mantivesse nas suas práticas religiosas uma mescla de umbanda, jurema e candomblé. Convém lembrar que essa

característica de culto sincrético na Gomeia também foi reafirmada por Carlos Nobre na biografia que escreveu sobre Joãozinho⁴.

Portanto, é num contexto de dupla e até tripla pertença, entre umbanda, jurema e candomblé de nação angola, que Luiza Gabriel de Góis aos poucos vai se tornando Dona Luizinha de Góis. Essa convivência entre o angola e a umbanda pode ser percebida, por exemplo, através de um ponto cantado que a Casa das Águas preserva até hoje, reproduzido por pai Zé Maria durante a segunda entrevista que coletamos com ele:

Ele é Ogum Matinata é parangá.
Cangura no coité.
Crogioô na sua terra cai o cangoma,
crogioô na sua terra cai o cangoma.
Ele é Ogum Matinata oi parangá.
Cangura no coité.

Ao reproduzir esse ponto, visivelmente emocionado, pai Zé Maria explicou que Dona Luizinha sempre o cantava, insistindo que, quando seus descendentes também o cantassem, se lembrassem dela. E foi exatamente para relembra-la que ele o cantou. Portanto, de acordo com seu neto, foi no Rio de Janeiro, na raiz da Gomeia, que Luiza de Góis se iniciou para Ogum, tendo Iemanjá como seu segundo orixá.

Já no que se refere à iniciação de Dona Luiza na jurema, quando interrogado pelo professor Luiz Assunção sobre esse assunto, o pai Zé Maria foi honesto e categórico nas suas palavras:

Professor Luiz, eu não vou criar e nem inventar uma história. Poderia fazer isso, mas isso não é da minha índole. Ela nunca me revelou com quem ela fez. Ela nunca me revelou quem era o padrinho ou a madrinha dela. Nunca. Só dizia que tinha jurema plantada no corpo. Eu sei que ela dizia que tinha jurema plantada no corpo, para o mestre Zé Cego. Ela nunca me revelou. Ela só me falou sobre o orixá, por onde ela passou, que ela começou a frequentar a umbanda no Rio e depois fez a iniciação com Da Gomeia. Ela conheceu o Chico Labareda, o Chico Cocada, essas pessoas que hoje viraram mestres e incorporam. Minha vó era de Ogum com Iemanjá. E ela chegou a falar que chegou a conhecer Maria do Acais. Ela chegou a ter contato com muita gente importante dentro do ciclo espiritual (pai Zé Maria de Oxum).

4 Em seu livro *Gomeia João: a arte de tecer o invisível* (2017), Carlos Nobre, ao falar sobre a relação entre Jorge Amado e o terreiro da Gomeia de Salvador, explica: "Assim, ele define o trabalho de Joãozinho da Gomeia como 'uma macumba espetacular'. Nunca a coloca no panteão dos candomblés jeje-nagô como os da Casa Branca, Gantois e Axé Opô Afonjá, pois, embora pai de santo de sucesso, JG era resultante de um candomblé degenerado, na visão dos intelectuais da época" (NOBRE, 1917, p. 42).

A lacuna sobre quem a teria preparado na jurema, contudo, não deve ser tomada como motivo para lançar dúvida sobre sua iniciação nessa religião. Até porque quem pesquisa as religiões afro-brasileiras sabe muito bem como essa questão da iniciação e filiação religiosa dos mais velhos sempre é motivo de discussões. O próprio Tata Londirá (Joãozinho da Gomeia), que teria iniciado Dona Luiza de Góis, sempre foi alvo de críticas, desconfianças e suspeitas no que se refere à sua iniciação, como explicam Lody e Silva em expressivo texto sobre esse sacerdote, mostrando, inclusive, um contundente depoimento da ialorixá baiana Mãe Olga do Alaketu (Olga Francisca Régis) em desvantagem de Joãozinho da Gomeia (LODY; SILVA, 2022, p. 155).

Da mesma forma, também é conhecido o caso da famosa ialorixá baiana Tia Ciata de Oxum (Hilária Batista de Almeida) que, mesmo sendo reconhecida como a “Mãe do samba carioca”, sempre teve sua condição de ialorixá contestada, desde os tempos de João do Rio. Na verdade, lançar dúvidas sobre a iniciação de opositores e concorrentes parece fazer parte dos mecanismos de legitimação das lideranças afro-religiosas entre eles, quando se trata de relações interterreiros⁵. Justamente por isso, advirto que conflitos dessa natureza dizem respeito apenas aos religiosos, não cabendo aos pesquisadores como nós opinar sobre a legitimidade da iniciação ou do sacerdócio dos nossos interlocutores.

5 Ainda sobre as rivalidades existentes entre os religiosos, e que muitas vezes se materializam através da negação da condição de iniciado ou “feito” de alguns dos seus concorrentes, Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima, na biografia que escreveram de Agenor Miranda Rocha, contam a seguinte situação: “A par de toda a sua formação acadêmica, literária, musical, o professor Agenor definitivamente comporta-se como um ‘antigo’ do candomblé baiano. Matreiro, político, sabe conduzir uma conversa, fazendo com que seu interlocutor acabe se expondo sempre mais do que ele próprio. Fala o que quer, quando quer. Um exemplo: um pesquisador foi procurá-lo certa vez para tomar seu depoimento sobre uma importante figura carioca do início do século, uma sambista da Praça Onze tida como ialorixá. O pesquisador, segundo o professor, chegou dizendo que a tal mulher era mãe-de-santo e foi logo querendo mais detalhes. O professor preferiu não o contradizer, mesmo afirmando para nós que a famosa sambista sequer tinha feito obrigação iniciática, embora fizesse se passar como filha espiritual de João Alabá” (SODRÉ, 1996, p. 100).

Figura 1 – Luiza Gabriel de Góis (Dona Luizinha de Góis), em foto sem data cedida pela família.



Fonte: Acervo da família.

É fato que a jurema de Dona Luizinha não tem suas origens nos grandes troncos-velhos dos quais descenderam as principais ramificações juremeiras potiguaras, como é o caso do babá Karol, Joaquim Cardoso, Geraldo Guedes e mãe Cizinha, indiscutivelmente origens mais remotas da jurema em Natal. Por outro lado, se faltam informações exatas sobre quem a preparou na jurema, sobra informações sobre os grandes nomes do seu tempo com os quais ela mantinha amizade e relações. Essas relações, é importante dizer, incluíam uma forte atuação da sua parte junto a religiosos e religiosas que a ela recorriam para realizar suas obrigações, numa época em que nem todo mundo tinha “mão de faca e de búzios” na Redinha.

Nesse sentido, quando Luiz Assunção perguntou se, naquele tempo de Dona Luizinha na Redinha, existiam outras casas que ela frequentava e com quem ela tinha mais contatos, o pai Zé Maria fez questão de explicar a importância da sua avó naquele contexto, sem deixar, contudo, de manifestar seu descontentamento com aqueles que, depois da chegada do candomblé, passaram a renegar a ajuda recebida dela outrora:

Sim, naquele tempo, quem tinha a mão de faca e a mão de búzios tinham o poder. Então a minha vó era a única mulher que chegou dentro da Ridinha que tinha a mão de faca, que era a mão de corte que chamavam, e mão de búzios. Porque todo mundo era umbanda. Então minha vó fazia aqueles cortes, pra Exu e Pombagira, pra várias pessoas dentro da Ridinha. Eu não vou citar nomes, porque são pessoas que hoje pertencem ao candomblé e renegam o nome da minha vó, porque minha vó fez algumas obrigações na umbanda, alguns cortes. Mas não vou citar nomes. Minha vó era a única mulher que cortava dentro da Ridinha. E frequentou a casa de Dona Maria Gorda, que foi o primeiro terreiro a bater tambor dentro da Ridinha. Frequentou a casa de Ailton de Oxum, que hoje ele ainda é vivo dentro da Ridinha. Frequentou a casa de Mãe Marlene, uma grande iyalorixá dentro da Ridinha, pela qual eu tenho um grande respeito e amor (pai Zé Maria de Oxum).

27

Os nomes de mãe Maria Gorda, pai Ailton de Oxum, mãe Marlene, entre outros, são evocados por pai Zé Maria como uma prova de que sua avó, além de ser conhecida como sacerdotisa, era muito respeitada, já que mantinha amizade e frequentava a casa de ilustres lideranças afro-religiosas daquele tempo na Redinha. E, no momento que pai Zé Maria trazia essas lembranças, sua sobrinha, e também herdeira da casa, mãe Mônica de Exu, acrescentou o relato de um encontro com mãe Marlene⁶ no qual esta reconheceu a importância de Dona Luizinha de Góis. Segundo mãe Mônica, quando ela se apresentou à mãe Marlene como sendo bisneta de Dona Luizinha de Góis, “Ela olhou bem pra mim, com os olhos cheios de lágrimas e disse: ‘Foi a primeira pessoa que cortou pra minha cigana’”.

As dúvidas sobre a iniciação de Dona Luizinha na jurema, portanto, são compensadas por seu amplo reconhecimento entre as casas e lideranças religiosas da sua época. A questão parece ser apenas o fato de Dona Luizinha não ter sido preparada na jurema pelos juremeiros mais antigos da cidade,

⁶ Marlene Salomão dos Santos (mãe Marlene de Oxum), nascida na cidade do Natal, em 1940, é fundadora do Centro Espírita Oxum Opará, no bairro da Redinha. Em 2022, aos 82 anos de idade, continua acompanhando as atividades de sua casa, que recentemente passou a denominar-se Ilê Axé Oxum Opará e conta com o apoio do seu genro, pai Eugênio Pereira, na responsabilidade de direção da casa. Assim como a casa do pai Zé Maria, também a de mãe Marlene reproduz o processo de passagem da umbanda para o candomblé em Natal. E a mudança do nome é um forte indicativo disso, já que também reflete mudanças na liturgia da casa.

fato que se apresenta como “ponto fora da curva” naquele contexto, já que a maioria dos juremeiros e juremeiras dali saiu desse tronco. Todavia, segundo o próprio herdeiro, “Qualquer pessoa que chegar na Redinha, em qualquer casa, até as que viraram candomblé hoje, mas que era de umbanda e disser: ‘Conheceu Dona Luizinha de Góis?’, as pessoas contam a história, do começo ao fim”. Além disso, como já foi dito, no terreiro Da Gomeia, onde, segundo seu herdeiro, Dona Luizinha teria sido iniciada no candomblé, também já se fazia jurema.

Figura 2 – Iyalorixá Dona Luizinha de Góis, em foto sem data cedida pela família.



Fonte: Acervo da família.

Ainda de acordo com pai Zé Maria, a influência de Dona Luizinha na Redinha só começou a diminuir quando o candomblé, no formato que conhecemos hoje, chegou à região e começou a se afirmar como expressão forte de religiosidade e pertencimento, modificando, inclusive, os ritos de iniciação que, a partir daquele momento, passariam a incluir o ato de “raspar santo”. Assim ele explica como esse processo aconteceu:

Depois de anos, chegou Babá Girleis, que já se foi, e ele veio de lá com mão de faca e mão de búzios e também a cortar para as pessoas. Foi quando veio a surgir o candomblé. Porque a minha vó era feita no angola, mas não exercia tanto os fundamentos de angola. Girleis começou a raspar o pessoal. Então o pessoal, já não queria mais saber daquela coisa de umbanda. Já queria aquela coisa... o pessoal gosta de novidade, né?! Então ficou, minha vó e Girleis fazendo obrigação pro pessoal. Aí foi logo depois que minha vó se mudou da Ridinha aí a gente perdeu mais o contato. Mas as pessoas da Ridinha, tá minha irmã aí de prova, que ainda frequentava o bairro de Solidade II, aonde minha vó tinha um espaço que recebia as pessoas, tanto mães de santo como clientes e afilhados que minha vó tinha (pai Zé Maria de Oxum).

Contudo, mesmo com a ascensão progressiva do candomblé em Natal, nessa época, Luiza Gabriel de Góis já era, reconhecidamente, Dona Luizinha de Góis, a GayakuIdã-Obá, a iyalorixá da Redinha, que deixaria a seus descendentes o Ilê Axé Omin Oxum Agemun, comunidade religiosa com fortes traços de matriarcado.

29

Conhecendo o Ilê Axé Omin Oxum Agemun

Antes da minha primeira visita à Casa das Águas no Conjunto Novo Horizonte, bairro da Pajuçara, Natal, eu não conhecia o pai Zé Maria e seu terreiro. Todavia, desde que manifestei o desejo de incluir um terreiro de Natal na minha pesquisa de pós-doutorado, o professor Luiz Assunção já sinalizou que, para os fins da minha pesquisa, o terreiro do pai Zé Maria poderia ser uma boa referência. Por toda a experiência de pesquisa e convivência junto aos terreiros do Rio Grande do Norte, a opinião do professor Luiz Assunção antecipava muita informação. Uma delas é que se tratava de um terreiro de candomblé, já que era sobre isso que a pesquisa versava. Considerando-se que essa religião ainda não constitui a religião afro predominante no estado do Rio Grande do Norte nem em Natal, acessar um terreiro de candomblé naquela cidade era uma excelente ocasião para compreender como essas expressões afro-religiosas têm se ambientado naquela região do Brasil e quais os processos pelos quais elas têm passado nas últimas décadas.

A persistência de Assunção em me direcionar para a Casa das Águas soava quase como uma afirmação de que “no Rio Grande do Norte também tem candomblé”. Com o passar do tempo, e a partir da visita feita ao terreiro, isso ficou ainda mais evidente. A própria estética do terreiro e dos membros da comunidade que nos receberam para a entrevista comprovava a assertiva, sem, contudo, esconder que as origens da casa estavam fincadas, com profundas e vivas raízes, no mundo da jurema sagrada e da umbanda, essas sim, religiões predominantes naquele estado. E isso foi didaticamente explicado por pai Zé Maria logo na primeira entrevista, quando ele reconstituiu sua trajetória religiosa e se apresentou, afirmando: “Eu me chamo Zé Maria, Tata Olujô Omitaladê. A gente vem da casa de Raminho de Oxósse, na agenda jeje-nagô, da casa do doté pai de seu Raminho, Zezinho da Boa Viagem”⁷.

Já, durante a mesma entrevista, ao reconstituir a história do terreiro e as origens da casa, assim ele nos explicou como tudo aconteceu:

Esse axé é um axé muito antigo. Esse axé era da minha avó. E minha vó se foi e eu estou dando continuidade. É um axé que é muito família. É mais família sanguínea, mas nós temos filhos de santo da casa que também não fazem parte da família sanguínea, mas fazem parte do axé, são filhos da casa também. E eu estou aqui, tomando conta da casa desde [19]93 (pai Zé Maria de Oxum).

30

Representando a segunda geração à frente da casa, pai Zé Maria fala, com certa nostalgia e profundo respeito, da sua avó que, tendo sido muito longeva, chegou a presenciar a transição da liderança da casa para a segunda geração:

Minha avó já faz uns três anos que ela faleceu. Ela estava com a gente aqui, mas já não era apta a funções. Só o toque de Oxum ou o toque de Ogum que a gente trazia ela. Mas ela não tinha mais condições de vir. E a gente está levando a casa, o axé jeje-nagô. Minha avó vinha de um axé diferente que era o axé da Goméa, e toma conta hoje eu e Mãe Sandra, que é ekede da casa e ia assumir como iyalorixá da casa, mesmo sendo ekede. E a gente está aí, nesse axé, levando a Casa das Águas (pai Zé Maria de Oxum).

⁷ Os depoimentos do pai Zé Maria foram extraídos de duas entrevistas coletadas. A primeira entrevista concedida pelo pai Zé Maria, babalorixá do Ilê Axé Omin Oxum Agemun, em Natal, RN, foi para a pesquisa de pós-doutoramento intitulada “Mesa Fria: Ritualização do consumo e gerenciamento do desperdício de alimentos no candomblé”, desenvolvida por mim entre 2019 e 2022. A entrevista foi coletada por mim no dia 21 de janeiro de 2022, no barracão daquele terreiro, em companhia do professor Luiz Assunção. Já a segunda entrevista foi coletada especificamente para este texto, no dia 21 de setembro de 2022.

Sabe-se que, no universo dos terreiros, a sucessão é sempre um grande desafio, sendo que grande parte dos terreiros não sobrevive à morte da fundadora ou do fundador. Muitas vezes todo o legado de uma vida é arruinado por conflitos ou erros estratégicos das lideranças que não preparam sua sucessão, comprometendo, assim, a sobrevivência do legado e da comunidade. Visando evitar esse tipo de prejuízo, muitos terreiros condicionam a sucessão à linhagem sanguínea, o que pressupõe uma sobreposição do pertencimento biológico ao religioso, como acontece em grandes terreiros da Bahia, como o Alaketu (Ilé Axé MarioáLaji) e o Gantois (Ilé Iyá Omi Axé Iyamassê), conforme Vivaldo da Costa Lima explica no seu famoso livro *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia* (LIMA, 2003).

Seja na Bahia, no Brasil ou onde o candomblé venha a se ambientar, em se tratando de sucessão e preservação do legado, também há casos de combinação entre a família biológica e a de santo, como atesta Vivaldo da Costa Lima ao afirmar:

Poucos os casos em que as duas linhagens se confundem, levando a descendência familiar a fornecer, prescritivamente, a liderança do grupo. Este fato contraria a opinião de alguns autores que opõem a linhagem de santo à linhagem familiar e interpretam o fato de as mães-de-santo não fazerem o santo em seus filhos de sangue devido a necessidades de preservar a linhagem de santo no plano da sucessão (LIMA, 2003, p. 143-144).

Ora, como se sabe, quando o assunto é religiões afro-brasileiras, muitas condutas adotadas na Bahia terminam refletindo em terreiros de diferentes outras regiões do país. Nesse sentido, essa estratégia descrita anteriormente por Lima tem sido justamente aquela que vem sendo adotada na Casa das Águas em Natal.

Figura 3 – A fundadora e o herdeiro. Encontro de duas gerações à frente da Casa das Águas (Foto sem data de mãe Luízinha de Góis e pai Zé Maria).



Fonte: Acervo da família.

Na Casa das Águas em Natal, a transição entre a primeira e a segunda geração se deu com sucesso, já que ali a família de santo se estrutura também sobre a família biológica que, de certa forma, se combina e se sobrepõe à família religiosa-espiritual. Essa convivência entre a fundadora e o neto que a sucederá cria um ambiente de continuidade diretamente ligado às formas de legitimação nesse universo religioso. A presença da mais velha, nesse caso, cuidada pelo mais novo, atua como importante elemento de coesão intragrupal, ao mesmo tempo que mantém a força (axé) da casa, aspectos fundamentais para subsidiar os laços e sentimentos de pertença nos filhos da casa e naqueles que pretendem a ela se filiar. A sucessão, portanto, assegura a sobrevivência da casa à morte da sua fundadora, garantindo a perpetuação do seu legado ao longo do tempo. E foi justamente isso que aconteceu na Casa das Águas em Natal, RN.

Figura 4 – Diante da imagem da avó, pai Zé Maria e seu companheiro, o ogã Tadeu de Ogunté, pejigã da casa, exibem, orgulhosos, a bengala deixada por Dona Luizinha de Góis, símbolo da sua presença na vida do terreiro.



Fonte: Acervo da família.

As imagens da fundadora que vemos neste texto, gentilmente cedidas pelo seu neto e atual babalorixá da casa, ajudam-nos a entender os diferentes processos vividos pela casa através da trajetória religiosa daquela mulher negra que, aos poucos, foi se legitimando como sacerdotisa entre as lideranças afro-religiosas do seu tempo. Sobre seu corpo-território-negro, pelas fotos, é possível notar como a estética das vestimentas e das insígnias religiosas a vão progressivamente posicionando num campo estético muito próprio ao universo do candomblé. O que a estética corporal revela de forma superficial, as práticas rituais mantidas até hoje na Casa das Águas evidenciam de forma profunda, já que, com o tempo, os fundamentos e preceitos do candomblé jeje-nagô vão sendo assumidos. Como se verá na descrição do perfil da casa, os processos vão se complexificando e imbricando de tal forma que, na época da pesquisa que deu origem a este texto, já era praticamente impossível dissociar os fundamentos da jurema dos do candomblé nesse terreiro, processos esses que garantiram a sobrevivência da casa a três gerações.

A sobrevivência da casa ao longo de três gerações, no entanto, não se deve a um apego inveterado a ideias de pureza ritual, coisa que, diga-se de passagem, faz pouco sentido em contextos multiculturais e diaspóricos. Aliás, foi justamente a convivência entre diferentes tradições religiosas – como, de resto, acontece na quase totalidade dos terreiros do Rio Grande do Norte – que nos despertou o interesse em estudar justamente essa casa. Como afirmei em livro resultante da pesquisa de pós-doutorado já referida,

a trajetória religiosa das lideranças atua diretamente na conformação das práticas rituais adotadas e mantidas em cada casa. Nesse sentido, a vida social da casa acompanha a trajetória religiosa de quem a conduz.

No que se refere à sua trajetória dentro do candomblé, durante a primeira entrevista a mim concedida, o pai Zé Maria explicou como se deu o seu percurso religioso até assumir a liderança da Casa das Águas:

Eu fui iniciado por Socorro de Oyá e Pai Magno de Ogum, em Natal. Estou com 28 anos de iniciado. E depois tomei deká com Pai Alexandre e Mãe Fátima. Aí eu já fiz obrigação jeje-nagô. Aí tomei meus sete, meus catorze, meus vinte e um e hoje estou pelos cuidados de Omi Togum, do Sítio de Nagô, de Pai Adão. Hoje eu estou pelos cuidados dela, mas sou filho, fui nascido, pelas mãos de Socorro de Oyá e Pai Magno de Ogum, há 28 anos atrás (pai Zé Maria de Oxum).

Nota-se, portanto, que, relacionando-se a trajetória religiosa do pai Zé Maria com a história da casa – que de certa forma também se confunde com a trajetória religiosa da sua avó, a fundadora –, a Casa das Águas de Natal reflete em sua história as mesmas dinâmicas da constituição do campo religioso afro-indígena em Natal e no Rio Grande do Norte. Isso porque, como já bem demonstrado por Luiz Assunção em muitos dos seus estudos, quando se fala de candomblé, a grande maioria dos terreiros e das lideranças religiosas de Natal é oriunda das famílias de santo e dos terreiros de Recife. A respeito dessa relação entre os terreiros de Natal e os de Recife, Luiz Assunção explica:

A histórica influência da capital pernambucana na região [do Rio Grande do Norte] abarca também o universo religioso afro-brasileiro de Natal, na medida em que propicia um fluxo religioso do nagô pernambucano para a capital potiguar, contemplando os praticantes da jurema e da umbanda que vão a Recife em busca de iniciação no candomblé, como também religiosos pernambucanos vêm a Natal realizar funções e participar de eventos (ASSUNÇÃO, 2022, p. 112).

Pai Zé Maria de Oxum e seu terreiro são, portanto, um exemplo típico dessas múltiplas influências intranordestinas que tanto condicionam a constituição do campo afro-religioso nessa região do Brasil. O terreiro abriga diferentes práticas religiosas que, em última análise, podem ser compreendidas como sistemas religiosos híbridos nos quais o exclusivismo religioso parece ser algo visivelmente ultrapassado e a dupla ou tripla pertença parece caracterizar muito mais essas comunidades religiosas, sem que haja crise ou conflito, seja de consciência ou religioso-identitário entre os membros da comunidade. Portanto, aqui não há espaço para inflamados

discursos puristas ou exclusivistas, já que jurema, umbanda e candomblé convivem tranquilamente, tanto como práticas religiosas quanto como dispositivo de atribuição de sentido à vida por parte das pessoas afiliadas a essas comunidades.

Da mesma forma, assim como acontece em muitas outras regiões do Brasil, em termos genéricos, o terreiro potiguar nunca é de todo “puro”. E aqui a noção de pureza está sendo tomada estritamente para se referir a uma pretensa pureza ritual que só existe na cabeça dos puristas inveterados. De qualquer forma, a dupla ou tripla pertença, como, de resto, também se pode entender a partir dos estudos de Luiz Assunção, tem sido uma das características das comunidades-terreiro potiguares, motivo pelo qual a Casa das Águas nos parece ser exemplar para se compreender as dinâmicas que influenciaram e influenciam a conformação desse campo religioso. Essas múltiplas identidades religiosas podem ser percebidas na Casa das Águas, a começar pela forma como o espaço sagrado está organizado. Vejamos, pois, como se dá essa geografia do sagrado naquele terreiro.

Figura 5 – Foto histórica do pai Zé Maria de Oxum, aos 16 anos, por ocasião da sua consagração na jurema sagrada.



Fonte: Acervo da família.

A Casa das Águas é um terreiro que reúne uma comunidade religiosa fortemente marcada pelo papel da família sanguínea que a herdou. Na narrativa da atual liderança se sobressai a importância da fundadora e do seu cuidado em garantir que seus herdeiros dessem seguimento ao legado. Até se fixar no atual local, o terreiro mudou três vezes de lugar. Começou na Redinha, transferiu-se para o Soledade II, mudou-se para o Pajuçara e, enfim, instalou-se no Loteamento Novo Horizonte, nas proximidades do rio Doce, onde, segundo pai Zé Maria, Oxum teria determinado permanecer de forma definitiva. A itinerância do terreiro tem tudo a ver com o deslocamento de Dona Luizinha, que sempre carregou consigo a vocação para atender e cuidar espiritualmente de pessoas. Mãe de filho único, com o avançar da idade, passou a acompanhá-lo, levando sempre consigo o imperativo sacerdotal imposto pela espiritualidade. Sempre que o filho se mudava, a mãe ia junto, levando também o terreiro, muitas vezes representado apenas por algumas imagens de santo e seu próprio corpo, que emprestava às entidades e aos mestres para atender e curar quem a procurava. Tornou-se prática comum seu filho manter sempre um quartinho ao lado da casa, para que Dona Luizinha fizesse seus atendimentos. Foi exatamente isso que aconteceu na época em que viveram no Soledade II.

O filho de Dona Luizinha, genitor do futuro pai Zé Maria, nunca foi da religião, apesar de respeitar as práticas da mãe, assegurando, inclusive, um lugar para seus atendimentos na casa. Já sua nora, sempre mostrou muitas reservas à prática religiosa da sogra, mesmo que, vez por outra, incorporasse uma pombagira, chegando às vezes a trabalhar com ela. De qualquer forma, a nora era contrária à ideia de que seu filho acompanhasse a avó na prática religiosa. Contudo, não o impedia, deixando o filho escolher o caminho que quisesse seguir. No que se refere ao esposo ou companheiro de Dona Luizinha, não descobrimos nada, nem mesmo uma pequena referência. Situação muito comum, quando se trata de matriarcados.

As reservas do filho e da nora de Dona Luizinha à religião talvez tenham sido o motivo pelo qual a liderança do terreiro tenha “pulado uma geração”, passando diretamente da fundadora para seu neto, indiscutivelmente o membro da família que mais conviveu com as práticas religiosas da matriarca e, portanto, o mais apto a dar continuidade à sua obra. Segundo o próprio pai Zé Maria, de tanto observar as práticas religiosas da avó, desde criança ele já punha saia e “ficava rodando”, momento em que a avó percebeu sua mediunidade aguçada e começou a incentivá-lo, fazendo-o aquele que viria a herdar seu legado espiritual. Nesse tempo, os outros irmãos e irmãs estavam muito ocupados com suas vidas pessoais e familiares, não podendo se dedicar com mais afinco à vida religiosa mantida pela mãe.

Além do fato de ter nascido no dia 27 de novembro, em meio às festas de Ibeji, ou Cosme e Damião, outro episódio inusitado seria lido por Dona Luizinha como um sinal de que Zé Maria seria realmente o escolhido para sucedê-la à frente da comunidade religiosa que ela fundara: durante a cerimônia de batismo do menino, sua madrinha, que era iyalexá no Rio

de Janeiro, incorporou uma entidade e, ali, diante do padre, emprestou seu corpo para que o mestre Nelson Camisa Preta batizasse— ele mesmo—, seu afilhado. Naquele momento, o mundo espiritual acolhia Zé Maria como predileto. Sua vida inteira seria dedicada à religião. O episódio do batizado até hoje é uma marca forte da família, sendo lembrado sempre que surge uma oportunidade.

Zé Maria assumiu a casa antes mesmo de tomar deká no candomblé, cerimônia que atribui e legitima o sacerdócio a uma pessoa nessa religião. Isso porque, nos primeiros anos, ele trabalhava apenas com a jurema. Como ele mesmo afirma: “Meu negócio era cachimbo”. Foi num encontro com pai Alexandre, do nagô de Recife, que ele redirecionou suas práticas, ao ponto de tornar-se um babalorixá de candomblé, como ele mesmo explica:

Vovó disse: “Eu não quero mais bater, não quero mais essas coisas pra mim”. E teve até um tempo que ela foi pra Universal. E eu dei a continuidade. Tocava jurema, mesmo sendo iaô. Não fazia nada pra orixá. Quando já estava com oito anos de iniciado eu conheci o Pai Alexandre, que veio a um toque de jurema na minha casa e falou pra mim: “Mas pra você estar com casa aberta você tem que ser um babalorixá”. Mas eu não ligava porque o meu negócio era cachimbo. Jurema e orixá? E eu fiz um jogo na casa dele. E ele falou: “Você é de Oxum”. E eu disse: “Eu tenho oito anos de iniciado pra Oxoguiã”. Mas a minha vó já tinha falado que eu era de oxum. Então eu me iniciei já tomando o deká com a Oxum. Foi aí que eu saí da casa de Dona Socorro e do Pai Magno e fui pra casa de Pai Alexandre que deu meu deká. E lá fiquei por um tempo e comecei a tocar candomblé e minha casa toda e sempre minha avó comigo (pai Zé Maria de Oxum).

37

Percebe-se, exatamente nesse trecho da fala do pai Zé Maria, a transição da jurema para o candomblé pela qual a casa vai passar, processo do qual já vimos falando ao longo deste capítulo. Aqui a trajetória da liderança vai, aos poucos, conformando o perfil da comunidade religiosa. Vejamos um pouco melhor como esse perfil se revela na casa hoje.

Perfil sociorreligioso da Casa das Águas em Natal

Quem adentra o espaço da Casa das Águas em Natal percebe o quanto a trajetória religiosa das suas lideranças conformou, progressivamente, a geografia do sagrado. Na fachada externa, sobre a parede, os letreiros em espelhos com o atual nome da casa criam um efeito de água e reflexo para quem o olha, lembrando que ali o culto às *iabás* (divindades femininas ligadas às águas) predomina. A relação do terreiro com as águas já vem desde o tempo de mãe Luizinha, que tinha Iemanjá como seu segundo orixá.

Com a segunda geração, o culto às águas vai se intensificar, já que a condução da casa passa para os cuidados de pai Zé Maria de Oxum, que faz questão de compartilhar essa tarefa com sua irmã carnal, a equede Sandra de Iemanjá. Oxum e Iemanjá, portanto, são as águas que se combinam para manterem vivo o legado da GayakuIdã-Obá, Dona Luizinha de Góis. Seja no nome original (Ilê Axé Omin Oxum Agemun) ou no atual (Casa das Águas), a água é um elemento primordial na identidade da casa. A mudança de nome, todavia, também é explicada através do engajamento da casa em iniciativas coletivas ligadas à história do povo de terreiro de Natal.

Segundo pai Zé Maria, o nome “Casa das Águas”, mais utilizado pela comunidade hoje, teria surgido no dia 19 de julho de 2008, quando o presidente da Federação de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte (FEUC-RN), Oldair Manoel de Lima Pena, escolheu aquele terreiro para servir de sede para a festa anual das águas no rio Doce, que fica ali próximo. No relato do pai Zé Maria, o fato se deu da seguinte forma:

Foi quando a Federação de Babá Odair estava na gestão, e ele falou: “pai Zé Maria, a gente vai nomear algumas casas da zona norte para ficar responsável pelo Rio Doce, pra dar a festa anual de Oxum. Mas só que essa casa que for nomeada vai ficar responsável, vai receber a umbanda, o candomblé, seja o que for, pra dessa casa aí. E a casa que foi escolhida foi o Ilê Axé Omin Oxum Agemun. E babá Odair veio com a placa, veio o trio elétrico aí na frente e disse “A partir de hoje a casa não se chama mais Ilê Axé Omin Oxum Agemun, passa a ser Casa das Águas. E ele emplacou a casa das Águas, e a gente ficou responsável dessa festa anual (pai Zé Maria de Oxum).

38

A falta de recursos financeiros e do apoio da Federação, para que a Casa das Águas pudesse receber dezenas de terreiros nessa festa, fez com que o propósito da festa anual das águas não se concretizasse na prática. De qualquer forma, o nome da casa já havia sido mudado e permaneceu. A comunidade do terreiro, então, passou a fazer, ela mesma, a sua festa no rio Doce, como explica o babalorixá:

Mas eu faço minha festa pra Oxum, e vou pro Rio Doce deixar minhas cestas todo mês de julho, esse ano vai ser no mês de setembro. Eu faço a minha parte. Mas a parte da Federação ela não faz. É essa festa que vai ser agora dia 27. Porque a casa ela sai o presente mês de julho pras águas doces e mês de dezembro pras águas salgadas. Por isso que chama “A casa das Águas”. A casa pertence hoje, primeiramente a Ogum, por causa de vovó, e depois a Oxum e Iemanjá. Ao passar do tempo, se for do gosto do orixá também, será herdada a cadeira de Oxum por Mãe Monáira, e a cadeira de Iemanjá pela Iálebasse, Mãe Mônica (pai Zé Maria de Oxum).

Trata-se, portanto, como se pode ver, de uma comunidade predominantemente matriarcal, mesmo que a atual liderança seja masculina. Isso, porém, não deve ser entendido como um desvio da tradição matriarcal, já que entre Luizinha e Zé Maria, como já foi bem explicado, não havia uma mulher com sinais visíveis de espiritualidade e dedicação capaz de assumir o legado. Além disso, a mudança de orixá – de Oxoguiã para Oxum – por parte de Zé Maria, justamente na ocasião de assumir a liderança da casa (deká), é um sinal categórico de que o poder feminino conseguiu garantir, entre Luizinha e Zé Maria, manter-se à frente da casa⁸.

O fato da filha mais próxima de Luizinha, mãe Sandra de Iemanjá, ser equede, ou seja, não propensa ao transe de orixá, também terminou fazendo recair num homem essa liderança. De qualquer forma, é com orgulho que pai Zé Maria exhibe as futuras sucessoras na cadeira da casa: mãe Mônica de Exu, mãe Monáira de Xangô e a pequena Sofia de Oxoguiã, neta de mãe Sandra, já iniciada e possivelmente a representante da quinta geração à frente da Casa das Águas. Outro forte indício de um matriarcado na casa é a grande influência das mentoras espirituais – a maioria herdada da fundadora – que comandam a casa, entre elas, a preta-velha mãe Tuntum e as Pombagiras Maria Padilha e Boca da Mata, além de Oxum, obviamente.

Figura 6 – Placa alusiva à mudança de nome da casa, por parte da FEUC-RN.



Fonte: Acervo da família.

8 De acordo com o pai Zé Maria, sua iniciação em Oxoguiã data de 10 de outubro de 1996. Todavia, por ocasião do seu deká, o pai Alexandre o raspou novamente para Oxum e lhe transmitiu todos os preceitos desse orixá, ao qual ele de fato pertencia, impondo-lhe, simultaneamente, o kelê e o deká, prática que não é de todo rara no candomblé. A foto que se vê neste texto, na qual o pai Zé Maria é apresentado de kelê, data de 09 de maio de 1998.

No que se refere ao perfil da casa, a disposição física e visível dos seus pontos fortes revela o processo pelo qual a casa e suas lideranças foram passando, de forma a organizar o sagrado conforme as distintas tradições religiosas iam se acomodando. Por exemplo, à direita de quem entra, pode-se ver o Exu principal do portão, senhor que atua como guardião da comunidade. Ao lado desse Exu, encontra-se o Ogum Matinata, divindade comunitária ligada à fundadora, já que ela pertencia a essa divindade. Alguns passos adiante, pode-se ver, à esquerda de quem entra, o majestoso assentamento de Ogum Xoroquê, exibindo seus ferros, geralmente marcados com resquícios de sacrifícios e oferendas.

Um pouco de frente a Ogum Xoroquê, e exatamente no centro da passagem, vê-se uma imponente fonte dedicada a Bessém, a divindade daomeana em forma de serpente. Segundo pai Zé Maria, ali está apenas a fonte, já que o assentamento dessa divindade costuma ficar no interior de um quarto de santo, longe dos olhos curiosos de visitantes e não iniciados. Passando a Fonte de Bessém, o visitante percebe um quarto, no canto à esquerda, geralmente de portas fechadas. Nesse quarto, habitam o Exu Tranca Ruas, ladeado por duas pombagiras, juntamente com as quais ele come e trabalha. Essas entidades são algumas com as quais o pai Zé Maria trabalha, também herança de família. Durante muito tempo, a atuação desse babalorixá se concentrou no culto dessas entidades, época em que sua casa tinha uma feição muito mais “de esquerda”. Durante a segunda entrevista, pai Zé Maria explicou como herdou da avó as entidades que cultua e com quais trabalha:

Quando eu cheguei pra saber as minhas correntes, na casa da minha mãe de santo, minha irmã de santo veio conhecer minha vó e depois, ela disse: “Você tem uma preta velha muito bonita chamada Mãe Tuntum e é de herança”. E ela não conhecia minha vó. E também herdei dela a Pomba Gira Boca da Mata, que era dela, e herdei dela, porque o Exu dela era Exu Mangueira, mas ela também tinha Tranca Rua, que eu também herdei dela. E Zé Cego, que hoje eu trabalho com Zé Cego, que era o mestre dela de frente (pai Zé Maria de Oxum).

Percebe-se, então, que até mesmo a geografia do sagrado, na disposição física do terreiro, obedece à herança espiritual deixada por Dona Luizinha de Góis.

Continuando a descrição do perfil da casa, à direita do quarto de Seu Tranca Ruas está a porta que dá acesso ao pátio principal do terreiro, ao barracão e aos demais compartimentos da casa. Passando por essa porta, chega-se a um grande pátio em cujo centro se encontra uma frondosa árvore sagrada, a jurema, com assentamentos sob seu tronco.

Figura 7 – Foto da saída de iaô de pai Zé Maria de Oxum (à esquerda).

Figura 8 – A árvore sagrada da jurema no pátio da Casa das Águas, Natal/RN (à direita).



Fonte: Acervo da família.

Figura 9 – Árvore sagrada do akokô no pátio da Casa das Águas, Natal/RN.



Fonte: Acervo da família.

Entre as árvores sagradas do terreiro, há também um frondoso pé de akokô (*Newbouldialaervis Seem*), árvore sagrada do candomblé. A convivência da jurema (*Mimosa pudica*) com o akokô, no mesmo pátio, é um símbolo da convivência entre o candomblé, a umbanda e a jurema naquele terreiro.

Ao redor dessas árvores estão os quartos de santo e a entrada do barracão. Entre os quartos de santo cujas portas dão para o pátio estão: à esquerda, dois quartos de jurema, a capelinha de Mãe Tuntum, preta-velha herdada pelo pai Zé Maria da sua avó, os quartos dos orixás quentes (Xangô, Oyá etc.), o *ibó* ou *balé*—quartos dos mortos onde são cultuados os eguns—, o quarto da Pombagira Boca da Mata, outra importante entidade espiritual com a qual pai Zé Maria trabalha, também herdada da avó.

Do lado direito de quem está de frente para a porta do barracão, vê-se, num canto junto à entrada para a casa de morada do babalorixá, uma pequena capelinha com o assentamento do orixá Ossãe e, ao lado dessa capela, seguindo até o fundo do terreiro, os quartos de Oxalá e Iemanjá, o quarto de jogo de búzios, um quarto de santo e um portão que dá acesso à parte mais privativa do terreiro. Por esse portão só passam pessoas da casa e visitas muito próximas, sempre a convite do babalorixá da casa ou do seu corpo sacerdotal mais imediato.

Figura 10 – Pai Zé Maria de Oxum (José Maria Ferreira de Góis), herdeiro do legado de Dona Luizinha de Góis e atual babalorixá da Casa das Águas (Ilê Axé Omin Oxum Agemun), em Natal, RN.



Fonte: Acervo da família.

Depois que se passa por esse último portão, ou mesmo acessando pelo interior do barracão, numa porta à direita de quem entra, se chega ao *roncó*, a cujo compartimento o babalorixá faz questão de chamar de “útero da casa”. Do lado do *roncó*, encontra-se o quarto de Oxum, patrona da casa. A essa parte apenas pessoas muito íntimas têm acesso. Estando no barracão, vê-se o *ariaxé* (poste sagrado central), as cadeiras das autoridades e uma porta que dá acesso ao quarto de Orumilá, divindade muito cultuada naquele terreiro. É nesse espaço do barracão que acontecem as grandes festas públicas da comunidade da Casa das Águas.

Nas paredes do barracão se destacam grandes quadros contendo fotos ampliadas da fundadora do terreiro, Dona Luizinha de Góis, e das mestras do atual babalorixá, pai Zé Maria de Oxum. Vê-se, então, que, pela

geografia do sagrado, a casa é um típico terreiro de candomblé, mesmo abrigo também a jurema e a umbanda, tanto na sua disposição quanto nas suas práticas. Um típico terreiro nordestino e potiguar.

Figura 11 – Equede Sandra de Iemanjá (2ª geração à frente da Casa das Águas).



Fonte: Acervo da família.

44

Figura 12 –Iyalaxé mãe Mônica de Exu (3ª geração na linha sucessória da Casa das Águas).



Fonte: Acervo da família.

Figura 13 – Iyakekerê mãe Monaíra de Xangô (4ª geração da Casa das Águas).



Fonte: Acervo da família.

Figura 14 – Pai Zé Maria apresenta Sofia de Oxoguiã, tataraneta de Dona Luizinha de Góis (5ª geração na linha sucessória da Casa das Águas).



Fonte: Acervo da família.

As festas públicas e a vida ritual da casa

Outro importante aspecto da Casa das Águas de Natal é sua vida ritual e o calendário de festas públicas. Apesar de o projeto da Federação não ter se efetivado, o que teria dado ainda mais visibilidade a esse terreiro no calendário oficial de festas religiosas da cidade, o espaço mantém uma intensa vida ritual, através do atendimento aos clientes e das obrigações dos filhos e filhas da casa.

Além dos ritos internos, próprios a qualquer comunidade de terreiro, a Casa das Águas também mantém um calendário de festas públicas que, mesmo não obedecendo a datas predefinidas de forma fixa, costumam manter uma regularidade mais ou menos indicada pelo mês do ano. Também nessas festas é possível perceber as diferentes matrizes religiosas da casa, já que as festas são indicativos dos fundamentos praticados internamente, ora da jurema, ora da umbanda e do candomblé.

No que se refere às práticas rituais e litúrgicas da Casa das Águas, através do calendário, também se pode perceber todas as influências da trajetória das duas gerações que até agora conduziram a casa. Da mesma forma, as festas também revelam os processos históricos vividos pelas religiões afro-indígenas no Rio Grande do Norte, já que prestam homenagem tanto a divindades africanas quanto a entidades espirituais afro-indígenas. Segundo o próprio pai Zé Maria:

Sobre os calendários, a gente tem a grande festa da Mãe Tuntum, a mentora da casa, que era a preta velha da minha avó. Então dia 13 de maio a gente faz essa festa de Mãe Tuntum. Em julho a gente tem Oxum. E temos Oxalá, que a gente encerra o ano com Oxalá e Iemanjá. Tem panela de Oxalá e Iemanjá. Mês de agosto, Exu, e temos Ogum no mês de abril e Xangô em junho e abrimos com a festa de caboclo, no mês de janeiro. E ainda tem Zé Pilintra, que a gente também faz em setembro. Só que a gente não vai fazer a festa de Zé Pilintra esse ano pra não misturar catiço com orixá, porque são duas energias totalmente diferentes (pai Zé Maria de Oxum).

Pelo calendário das festas, pode-se então perceber tanto a trajetória das suas lideranças quanto o passado e o presente dessa comunidade religiosa. E se as festas mostram de onde a casa veio, a estruturação das redes hierárquicas aponta para onde a casa pretende ir. A iniciação dos membros da família e dos demais filhos e filhas que não pertencem à família sanguínea, mas que se iniciam na casa, autoriza a participação nessa grande família religiosa, assegurando, assim, o legado de Dona Luizinha de Góis e prolongando os indícios de um matriarcado religioso na cidade do Natal.

Também é nos dias de festa que se pode observar melhor o perfil sócio-hierárquico da Casa das Águas, já que, além dos membros da família biológica – mãe Adi, pai Marcílio, pai Befo, pai Guga, pai Laércio, pai João, pai Carlinho, mãe Tinha, mãe Silvinha –, várias outras importantes autoridades religiosas da cidade e do estado costumam convergir para a Casa das Águas, comprovando as fortes relações existentes entre esse terreiro e a rede de terreiros do Rio Grande do Norte. Não é raro acontecer de o barracão se mostrar pequeno para tanta gente que acorre às festas da casa, como aconteceu na festa de Oxum, no dia 27 de setembro de 2022. Espremidos contra as paredes do barracão, se o visitante mirar com atenção num dos quadros com a imagem de Dona Luizinha de Góis, quase será capaz de notar um olhar de aprovação da matriarca a respeito dos rumos que a casa tomou. Por trás dos atabaques e num nível mais elevado do chão, numa das cadeiras reservadas às autoridades, uma pequena garotinha brinca enquanto os orixás dançam. Sinal de que a Casa das Águas terá vida longa por outras gerações futuras.

Referências

AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos**. 20. ed. São Paulo: Livraria Martins Editôra, 1970.

47

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Mesa Fria: Ritualização do consumo e gerenciamento do desperdício de alimentos no candomblé**. Projeto de Pesquisa de Pós-doutorado. UFRN, Natal, 2022.

ASSUNÇÃO, Luiz. As religiões afro-brasileiras na cidade do Natal: apontamentos sobre história e memórias. *In*: SILVA, Irene de Araújo Van den Berg (org.). **Memória religiosa da cidade do Natal**. Mossoró, RN: Edições UERN; RN Editora, 2022. (Coletânea de Ensaios, 2).

CASA das Águas: terreiro de mestres e orixás. Produção e direção de Cleidiane Vila Nova. Natal, 2011. 1 vídeo (23min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=l8gJ_k0qRxM. Acesso em: 26 set. 2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1978.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216p.

LODY, Raul; SILVA, Vagner. Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2002.

NOBRE, Carlos. **Gomeia João**: a arte de tecer o invisível. Rio de Janeiro: Centro Portal Cultural, 2017. 224p.

SODRÉ, Muniz. **Um vento sagrado**: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.



CEUP RAINHA

A formação da umbanda a partir de trajetória de vida de pai Canindé e pai Igor

José Roberto Oliveira dos Santos

Doutor em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Professor de Sociologia (IFRN).

Cada centro de umbanda tem sua forma peculiar de ser, de praticar seus rituais, principalmente com base na formação e experiência religiosa do pai ou mãe de santo. Mais do que o candomblé, a umbanda possui uma flexibilidade, uma abertura para aceitação de elementos de outras religiões em seus rituais em um processo sincrético. Nesse sentido, conhecer a trajetória de vida do pai ou mãe de santo e as referências religiosas que o(a) influenciaram permite melhor compreensão do processo sincrético religioso e as peculiaridades de um centro de umbanda. Este é o objetivo deste texto: apresentar a formação sincrética de um centro de umbanda a partir da trajetória de vida de seu pai de santo.

Para pensar esse sincretismo, remeto à concepção de Sergio Ferreti (2014), visto em quatro processos: separação, hibridismo, justaposição, convergência ou adaptação. Sendo a separação um momento hipotético de não sincretismo, “pureza”; o hibridismo, a adoção ou fusão de rituais de outra prática religiosa; a justaposição, o paralelismo ou relação de entidades de outro culto; a convergência ou adaptação, quando valores, ideias, mitos de outra religião são assimilados.

No contexto afro-indígena religioso na cidade do Natal/RN, teremos três pilares no processo sincrético: a jurema, a umbanda e o candomblé. Muitos terreiros cultuam esses três seguimentos, ora em momentos distintos, ora num culto híbrido. São três religiões que “têm suas próprias trajetórias, traçam suas identidades, mas também se articulam nos conhecimentos e práticas de cada religioso/a a conduzir o seu saber e sua relação com o sagrado” (ASSUNÇÃO, 2022, p. 124).

A trajetória de vida ou o relato de uma história de vida, conforme Bourdieu (1998), não segue uma história toda coerente, que segue uma lógica cronológica, como um trajeto linear de encadeamento de fatos, etapas, pois assim produzirá uma ilusão biográfica e retórica. A vida real não é um contínuo, pelo contrário, ela é descontínua, com elementos, momentos, situações que se justapõem de forma aleatória.

Os acontecimentos biográficos se definem como colocações e deslocamentos no espaço social, isto é, mais precisamente nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado (BOURDIEU, 1998, p. 190).

Sendo assim, a vida, a existência, está emaranhada de um conjunto de relações sociais, com mudanças no espaço social. Logo, abordarei a formação da umbanda do Centro Espírita de Umbanda Pombagira Rainha (CEUP Rainha), através da trajetória de vida do pai de santo Igor Fernandes Xavier de Lima – e de seu pai biológico, também pai de santo, pai Canindé (Francisco Cruz de Lima)–, levando em consideração as relações e os conflitos do campo das religiões afro-brasileiras em que ele está inserido, seu aprendizado religioso no meio familiar, e fora dele, na aquisição do capital cultural, para seu reconhecimento como pai de santo e para a formação do CEUP Rainha. Eis o desafio do texto etnográfico: “construir textos ostensivamente científicos a partir de experiências em grande parte biográficas, que é o que fazem os etnógrafos” (GEERTZ, 2009, p. 22).

A trajetória de vida de pai Igor e sua família, como os demais processos sociais, é marcado por diversos conflitos, os quais são analisados a partir da noção de drama social (TURNER, 2008), em suas fases de ruptura, crise, ação corretiva e reintegração. Segundo o autor, cada fase possui seu próprio estilo de discurso, havendo uma afinidade no discurso em sua fase crítica (ruptura e crise), fase corretiva e fase de restauração. Nesse sentido, ao descrever a trajetória de vida de pai Igor e sua família, um drama pessoal que também é um drama social, revela-se o processo sincrético da formação da prática religiosa umbandista.

Pai Igor Fernandes Xavier de Lima nasceu em uma família de tradição religiosa afro-brasileira. É filho de Ceres Fernandes Xavier e Francisco Cruz de Lima, tendo como irmão mais novo Yuri Fernandes Xavier de Lima e mais velho, por parte de pai, Adriano Alves de Lima. Ele passou sua infância no centro de seu pai junto com seus irmãos. Porém, antes de conhecer sua trajetória de vida, é importante saber de sua origem, como foi a formação religiosa de pai Canindé para então entender os elementos que fazem parte da umbanda que pai Igor conduz¹.

¹ O relato descrito neste artigo foi resultado de entrevistas com pai Igor e pai Canindé, além da minha própria convivência desde 2009 no CEUP Rainha. Foram diversos os momentos em

Pai Canindé

Em uma tarde de quinta-feira, eu e pai Igor saímos do CEUP Rainha em direção ao Centro de Caridade Mestra Rosalina², dirigido por seu pai. Quando chegamos, pai Canindé estava vestido com uma bata, parecida com um *kaftan* indiano, na cor branca com detalhes em cor prata até os pés. Estava ciente da entrevista, pois já havia tratado com ele antes. Pedi licença para fazer a gravação, deixei o gravador em cima da mesa e começamos a conversar. Pai Canindé falou sobre sua vida, como começou, sobre seu envolvimento com a espiritualidade, as dificuldades, as superações e como chegou até onde está, com um centro aberto há mais de quarenta anos.

Primeiro falou sobre seu nome Canindé, apesar de ser registrado como Francisco Cruz de Lima. Ele relatou que trabalhava de prestacionista, vendendo a crediário nas portas.

Eu tinha dezesseis anos, vendia prestação, era lá no pau de alho, tinha o Francisco de Assis, Francisco das Chagas. Aí Lourival que era o patrão, disse, rapaz é tanto Francisco, chegue meu filho você é o Canindé, aí encaixou esse Canindé até hoje, o Canindé colou até hoje (Entrevista pai Canindé)³.

51

Depois falou sobre sua bisavó que era índia:

Minha bisavó era índia. Mamãe contava que ela botava o ouvido na azeitoneira e dizia, Gerarda, Manuel, que era meu pai, tá jogando, tá sentado na mesa, ela dizia tudo, até uma botija ela descobriu. Já sou descendente disso aí (Entrevista pai Canindé).

Sua bisavó era natural de Laranjeira, distrito de São José de Mipibu/RN, que foi um aldeamento indígena tapuia coordenado pelos frades capuchinhos, antiga Missão de Mipibu. Em 1762, tornou-se a Vila de São José do Rio Grande, por decreto do Marquês de Pombal, que transformou as

que me sentei com pai Igor, no salão do centro após os rituais, ou tomando um café em sua residência. Entretanto, a entrevista com pai Canindé foi difícil de ser realizada, pois a nossa agenda não combinava, cheguei a marcar algumas vezes e por imprevistos não aconteceram. Quem ajudou nesse contato e agendamento foi pai Igor.

2 Os dados empíricos e suas reflexões têm por base o trabalho de pesquisa realizado para a tese de doutorado apresentada em 2021 no PPGCS/UFRN (SANTOS, 2021).

3 Quando o Lourival passou a chamá-lo de Canindé, fez referência a Francisco de Canindé, ao santuário de São Francisco na cidade de Canindé/CE.

aldeias em vilas, pondo fim à administração religiosa das aldeias, passando a administração para civis (SANTOS JUNIOR, 2008).

A mãe de pai Canindé veio ainda criança para Natal. A mediunidade sempre acompanhou sua avó e mãe, apesar de não frequentarem um terreiro ou participarem de uma comunidade religiosa, praticavam o culto privado às entidades espirituais, até mesmo porque na época havia todo um contexto de perseguição e preconceito.

Pai Canindé nasceu em 1953 e desde criança apresentou sinais de mediunidade:

Eu criancinha já tinha visões, acordava, quando era pequenininho, balançando na rede, quando abria o olho tinha aquela ruma de homem, de padre e uns cachorros de lado, uns cachorros grandes, lá vai. E aquilo me assustava (Entrevista pai Canindé).

Outro evento de manifestação mediúnica na infância de pai Canindé foi contado por pai Igor: “com treze anos de idade, minha tia conta que meu pai entrou dentro das matas manifestado, quando voltou foi com duas cobras na mão, com o Caboclo Sete Flechas” (Entrevista pai Igor).

Aos onze anos, na cidade do Natal, pai Canindé residia na região ribeirinha, próximo à Ponte de Igapó, hoje conhecida como Comunidade do Mosquito, onde conheceu uma senhora benzedeira.

Então eu comecei na casa de uma velhinha, ela me ensinava a rezar, muito interessante isso. Aí eu fui para lá aprender a rezar. Eu tinha onze anos. Então teve um dia que ela começou a dizer umas palavras nas minhas costas, eu lembro das palavras assim: adoro meu senhor Jesus, quando chegou nessa parte aí eu não vi mais nada, eu senti que estava dormindo, adormeci, então recebi esse espírito, que se identificou, e disse que era o Caboclo Vira Mundo. Então fiquei recebendo à toa, quando pensava que não, eu estava manifestado (Entrevista pai Canindé).

A experiência religiosa de pai Canindé na infância não foi fácil, principalmente no seio familiar, seu pai não gostava de espiritismo ou algo relacionado, sempre foi contra.

Meu pai descobriu que eu tava com esse negócio, e queria arrumar uma confusão grande comigo, me bateu, eu manifestado com o espírito, meu espírito chamava ele de fila da puta, ele ficava com ódio. E de repente, um belo dia eu tava, eu sentia esse espírito, e ele passou um mês com o braço aleijado. E eu fugi de casa, fui embora (Entrevista pai Canindé).

Ao contrário do pai, sua mãe sempre aceitou, até porque era médium e entendia o que o filho estava passando, contudo, o conflito de pai Canindé com seu pai, por não aceitar a manifestação da mediunidade do filho, gerou um conflito que fez com que ele saísse de casa ainda adolescente, com aproximadamente quatorze anos. Ele foi residir em Massaranduba, distrito de São Gonçalo do Amarante/RN, na casa de um casal de idosos que ele tinha curado. Pai Canindé relata essa cura:

Vi ele naquela rede doente, aí eu pedi a ela (esposa) para curar ele, aí eu fui lá receber esse tal de Rei dos Índios, e esse espírito curou ele na hora. Daí já fiquei morando na casa do velho. Dormia numa esteira no chão, fiquei para lá um tempo (Entrevista pai Canindé).

E essa não foi a única cura.

Recebendo espírito e curando quem precisava. Passou menino doente eu tava curando. Me tornei o menino curador. O menino curador com treze anos, quatorze anos. Gente cego que fiz vê, aleijado que fiz andar, com esse espírito, um tal de Rei dos Índios. Era um caboclo que eu recebia muito bom. Minha fama se espalhou, nas quartas-feiras tinha fila, muita gente, que esperava o menino curador, ficava num tamborete, começava com um galho de pau ferro, quando dava fé estava manifestado, quando me manifestava ali, meu Deus, fazia as curas (Entrevista pai Canindé).

53

Pai Canindé iniciou seu caminho espiritual no universo das benzedoras, que não se caracteriza como um campo religioso doutrinário, mas um campo que transita entre uma prática terapêutica de cura e a prática religiosa. Conforme Lidiane Cunha (2017), essas mulheres “trabalham com rituais de cura que as situam em uma interseção entre a religiosidade e a medicina popular” (CUNHA, 2017, p. 12). Rezar, benzer e curar é o ofício dessas mulheres.

a benzedora aplica terapeuticamente um conjunto de práticas utilizadas com a finalidade de curar. Ela trata, benze e cura, sendo intermediária entre o homem e o sagrado e por isso, deve conservar escrupulosamente esse saber ritualístico. Por isso elas podem ser designadas tanto rezadeiras ou benzedoras, tendo como instrumento a reza, sinônimo de benzer, benzimento (CUNHA, 2017, p. 58).

O saber dessas mulheres é um segredo, o qual só é transmitido a poucos(as) escolhidos(as) conforme regras que, se quebradas, conduzem à perda do poder de cura. Uma das regras é a transmissão para uma pessoa do sexo oposto.

Dona Toinha é uma benzedeira que aprendeu a benzer por transmissão de alguém do sexo oposto, e nesse caso, curiosamente, não era uma pessoa que possuísse laços sanguíneos, mas de proximidade do convívio de sua família. Hoje ela segue rigorosamente o que lhe foi ensinado. De acordo com ela: Se eu ensinar a reza à uma mulher, eu perco minhas forças. No fim, não vai servir nem pra mim nem pra ela. Eu já ensinei à uma pessoa, um sobrinho meu que mora em Caicó e é enfermeiro. Ele diz que vive cheio de gente atrás dele quando ele chega do trabalho. Mas ele é homem, se eu ensinar o segredo à você ele não serve mais nem pra mim nem pra você (CUNHA, 2017, p. 112-113).

E assim aconteceu com pai Canindé, aprendeu a rezar, benzer e curar, tornando-se conhecido, segundo suas palavras, como o menino curador. Porém, mesmo conhecido como o menino curador, sua vida não foi fácil até seus dezoito anos.

A coisa não ia para frente. Por quê? Porque eu tinha que passar por esse processo de sofrimento, de fome, de miséria, de desprezo, tudo que não prestava me aconteceu. Recebi nome de ladrão sem nunca ter roubado. Levantaram falso, e o tempo foi passando, quinze anos, dezesseis anos, com dezoito anos conheci uma senhora com nome de Vitória, ela tinha um centro bem pequenininho. Começando acolá, na Vila Dom Eugênio. Depois comecei a receber espírito, e a ficar adepto do espírito. Com dezoito anos, já tava pronto pro negócio (Entrevista pai Canindé).

54

Um marco de mudança na vida de pai Canindé ocorreu aos dezoito anos de idade, quando conheceu a mãe de santo Vitória Leitão no bairro Dix-Sept Rosado, em Natal, na Vila Dom Eugênio, também conhecida por Vila dos Pobres, cujas casas foram construídas pela Igreja Católica em terreno doado pelo governador Sílvio Pedroza na década de 1950. A Vila foi ocupada por imigrantes do interior do estado que fugiram da seca.

Pai Canindé auxiliava mãe Vitória Leitão na condução do Centro Espírita São Cosme e São Damião. Os dois tiveram um relacionamento amoroso. Foi com ela que aprendeu muito sobre a umbanda, a condução de uma gira. Antes, sua experiência espiritual era de benzedeiro. No começo da década de 1970, pai Canindé e mãe Vitória Leitão saíram do aluguel e construíram uma residência e o centro no loteamento Novo Horizonte, no bairro das Quintas, mais conhecido por favela do Japão, entre as margens da avenida Bernardo Vieira e o rio das Quintas.

Aí começou, eu fui lá, começando a ficar na casa dela, tal e tal, de repente, chegou um ponto que meu pai, chamo meu pai Zé Pelintra, chegou pra mim, chamou ela e disse, coviteira diga para ele que ele passou em todos os testes, aí eu já tinha vinte e dois anos, diga a ele que o sofrimento dele acaba hoje, nesse exato momento, que a partir de hoje eu vou dar de comer, e ele dar a quem quiser, porque ele passou em todos os testes. Então, daquele dia até hoje, meu Deus, mudou tudo, tudo mudou, tudo foi bom, até hoje, até hoje (Entrevista pai Canindé).

Na favela do Japão, ainda numa estrutura de taipa de chão batido, pai Canindé e mãe Vitória Leitão começaram uma nova fase do Centro Espírita São Cosme e São Damião. Para além das obrigações do Centro, os dois decidiram adotar uma criança.

Um rapaz que frequentava lá em casa, padrinho Canindé tem um menino lá na maternidade, uma mulher que teve e foi embora e deixou o menino lá faz dez dias, porque o menino é preto. Eu disse, homem vamos lá buscar. Aí fomos buscar, não tinha carro nessa época, pegamos um ônibus, aí peguei o menino e registrei no meu nome, e tá aí até hoje. Sou o pai dele porque eu criei. Zé Pelintra foi quem pegou esse menino, ele já com um ano e seis meses. Ele doente, muito doente, aí a madrinha dele aplicava injeção, sai com ele bem cedinho, levei ele para a casa dela, e disse, Jacina olha o menino como tá, olhava para ele e tava só a carcaça. Ela pegou, levantou a peinha da bunda dele e aplicou a injeção. Foi o suficiente, cheguei no campo de futebol, me escorei na trave, e disse, padrinho, o senhor diz que gosta de mim, naquela hora meu filho ficou curado até hoje. Cheguei em casa e Zé Pelintra disse, me dê esse menino pra mim, e disseram não pode dar porque tem o pai dele, só depois que passar pelo pai dele, aí quando ele foi embora, aí ela perguntou a mim, porque a senhora não deu, aí vai e ele volta meu padrinho, e disse, o nome dele não é mais Adriano, eu vou batizar ele, o nome dele vai ser Roberto. É tanto que ele só conhece Adriano por Roberto, e disse ele nunca vai ter uma dor de dente. Ele nasceu em 72. Esse menino ficou bom naquela hora, e até hoje eu nunca fui no médico com Adriano. É um verdadeiro espírito o Zé Pelintra. Esse espírito me presenteou (Entrevista pai Canindé).

55

Meado da década de 1970, Vitória Leitão adoeceu e faleceu. Pai Canindé alterou o nome do Centro São Cosme e São Damião para Centro de Caridade Mestra Rosalina.

Mestra Rosalina é a entidade que trabalho com ela até hoje. Ela curava muito o povo. Era muito curadeira, muito rezadeira, é igual a mãe Joana, rezava muito, curava o povo, vixe o pessoal gostava muito dela, Mestra Rosalina chegasse aqui, era uma deusa que chegasse, e até hoje graças a Deus não tenho o que reclamar, sou muito grato a Deus (Entrevista pai Canindé)⁴.

A iniciação religiosa de pai Canindé no campo religioso afro-brasileiro não ocorreu por meio de um ritual de consagração, mas pelo desenvolvimento mediúnicos e o aprendizado da tradição oral da benzedeira e com Vitória Leitão no Centro Espírita São Cosmo e São Damião. Esse foi o processo que

⁴ A reza e a cura estão presentes na trajetória de vida de pai Canindé, desde a benzedeira que o ensinou até as entidades com quem ele trabalha atualmente. A mãe Joana a que ele faz referência em sua fala é a entidade com quem ele trabalha atualmente.

tornou pai Canindé dirigente de um centro de umbanda e, consequentemente, pai de santo, diferentemente do que ocorre no candomblé ketu-nagô, em que o adepto tem que passar por etapas, rituais, que o posicionam numa estrutura dentro do terreiro.

Pai Canindé já possuía o reconhecimento como pai de santo no campo religioso, quando, nas décadas de 1950 e 1960, muitos dirigentes de centros de umbanda ou mestres de jurema foram fazer em Pernambuco suas iniciações no candomblé, ou o fizeram com os babalorixás que saíram de Pernambuco para Natal, entre os quais se destacavam babá Júlio Gomes, pai Leó e pai Nino.

Com o início da expansão do candomblé, no final da década de 1970, como até hoje, agregar a iniciação ao candomblé amplia o *status* e campo de atuação, ser um pai de santo feito na jurema, na umbanda e no candomblé. Nessa perspectiva, um amigo de pai Canindé, Jorge, iniciado no candomblé em Pernambuco, aconselhava-o: “um pai de santo tem que ter isso”. Seguindo o conselho, ele procurou pai Nino, fez a iniciação para Iansã no candomblé nagô.

Em seu relato, ao lembrar de pai Nino, seus olhos brilharam, expressando carinho, respeito e admiração:

Ele me ajudou muito, naquela época eu fazia muita coisa errada, ele me colocou no caminho certo, depois que eu entendi a mensagem dele. Eu achava que ser médium era fazer aquilo que fazia, e eu fazia muito, depois de uns três anos fui entendendo, a mensagem que ele foi deixando, deixei aquela coisa pra lá e fui no caminho da umbanda mesmo, na minha espiritualidade, e deu certo até hoje (Entrevista pai Canindé).

56

Pai Canindé era muito procurado para realizar diversos trabalhos, tanto os trabalhos de cura já relatados como também os trabalhos considerados moralmente como maléficos, por prejudicar a vida de pessoas. Para entender a noção de trabalho espiritual e a questão moral no contexto afro-brasileiro, Kelson Chaves (2011), afirma que:

O termo *trabalho* ganhou na umbanda vários significados, sendo atribuído a quase toda atividade realizada dentro dos terreiros. É quando surge, porém, como sinônimo de rito mágico-religioso que ele carrega maior força e significância, pois dentre outros significados, nos terreiros onde os umbandistas giram e batem o pé, *trabalhar* é principalmente um fazer ritual que, intervindo no rumo dos acontecimentos, resolve parte dos problemas de nossas vidas (CHAVES, 2011, p. 19).

Assim, o trabalho é um saber-fazer mágico-religioso, por meio do qual clientes procuram um pai de santo para solucionar problemas diversos, entre eles, de saúde, financeiro, amoroso. Chaves (2011) classifica esses trabalhos como ritos auxiliares para resolver os problemas e os distingue do trabalho de demanda, voltado para o prejuízo de algo ou alguém. Pai Canindé foi muito

procurado por clientes para fazer trabalhos de demandas para outras pessoas e ganhou muita fama por isso. Contudo, a partir do momento em que conheceu pai Nino, e orientado por ele, pai Canindé passou a ter outra compreensão do que fazia, buscando outro caminho. Nesse sentido, pai Canindé, em seu processo formativo religioso, tem em pai Nino a pessoa que o orientou a um caminho de “evolução espiritual”, deixando de lado os trabalhos de demandas, para se dedicar aos trabalhos relacionados aos ritos auxiliatórios.

Depois de alguns anos de iniciado no candomblé nagô, pela experiência e já ser pai de santo do Centro de Caridade Mestra Rosalina, pai Nino concedeu a pai Canindé o *deká*, conferindo-lhe a legitimidade de babalorixá no candomblé nagô. Porém, pai Canindé não deixou a umbanda para seguir apenas o candomblé, mas o contrário, continuou a cultivar a umbanda em seu Centro, acrescentando o que aprendeu do candomblé.

No início da década de 1980, pai Canindé procurou babá Karol⁵ para fazer a consagração na jurema, sendo consagrado nesse culto para o mestre Zé Pelintra e a mestra Maria Fabiola. Ele já trabalhava com Zé Pelintra, entre tantas outras entidades, já cuidava de filhos espirituais e clientes. Mas, conforme seu relato, foi aconselhado por seus amigos, entre eles Jorge, o mesmo que o orientou a fazer a iniciação no candomblé com pai Nino, a fazer a iniciação na jurema.

Como visto, a trajetória de vida de pai Canindé é marcada por momentos de conflitos e rupturas, em seu drama pessoal, que o conduzem para a formação da sua prática religiosa, em seu drama. Identifico, em seu discurso, fase de crítica, fase corretiva e de restauração (TURNER, 2008).

A fase de crítica (ruptura e crise): na infância, quando ele brigou com seu pai e saiu de casa para seguir sua prática espiritual. A fase corretiva, quando passou a viver na residência de um casal de idosos e, por fim, a fase de restauração, quando ficou conhecido como “menino curador”. Essas fases se repetem quando ele se torna dirigente de seu Centro, ou seja, a fase de crise ocorre com a morte de sua companheira e mãe de santo Vitória Leitão; a fase corretiva, quando acontece a mudança do nome do Centro São Cosme e São Damião para Centro de Caridade Mestra Rosalina; e a fase de restauração, com a consolidação do seu Centro, com sua iniciação no candomblé com pai Nino e a consagração na jurema por babá Karol. Todos esses processos dramáticos (TURNER, 2008) possibilitaram a pai Canindé sincretizar todos esses elementos religiosos à sua prática religiosa umbandista, refletindo o sincretismo afro-brasileiro em Natal/RN, marcado pela umbanda, jurema e candomblé.

⁵ Nesse período babá Karol já era considerado pela comunidade juremeira natalense como sua principal referência religiosa. Sobre a trajetória do famoso juremeiro, ver: Assunção (2014).

Pai Igor

A trajetória de vida de pai Igor passa pelo mesmo sincretismo de pai Canindé. Igor nasceu em 1980 e seu irmão, Yuri Fernandes Xavier de Lima, em 1982. Os dois cresceram dentro do Centro. Sua mãe, Dona Ceres, nunca gostou da ideia de ver os filhos envolvidos. Segundo ela, devido às dificuldades e preconceitos que ela via pai Canindé enfrentar, não queria que seus filhos passassem pelas mesmas adversidades.

Yuri, o mais novo, foi o primeiro a se envolver com a religiosidade afro-brasileira. Desde criança acompanhava os rituais dentro do Centro de seu pai, como também já incorporava as entidades nos toques, conforme o depoimento de pai Igor.

Yuri sempre foi muito afoito, ele sempre teve essa vontade de ser médium, né, Yuri, pequenininho já pegava um cigarrinho, porque via meu pai manifestado lá nos trabalhos dele, sempre foi atencioso, curioso, aí pegava e fazia uns papelzinhos, de papel higiênico, aí acendia e ficava fumando, escondido lá de mãe, pra dizer que tava manifestado. Aí sempre teve vontade de trabalhar, aí com sete anos de idade, ele começou a ir normalmente, começou a fugir de casa, pulava o portão, pra ir lá pra pai assistir a gira, numa dessas que ele começou a girar, ele se manifestou, e a primeira entidade que ele se manifestou, se eu não me engano foi, se não foi Zé da Virada foi Sibamba, um dos dois, não, Sibamba foi quem chegou pra ele e disse na frente do meu pai, esse menino é médium, numa senhora, que é Dona Socorro, que era de Sibamba e Dagmar, era muito respeitada. E ela chegou pro meu pai e disse, desenvolva esse menino, porque esse menino tem mediunidade. Ah não, foi Antônio Pilintra, o primeiro mestre que baixou em Yuri (Entrevista pai Igor).

58

Pai Igor começou com dez anos a tocar os atabaques com seu irmão Adriano, que foi adotado por pai Canindé e mãe Vitória Leitão. Depois, pai Igor participou na gira como rodante, mas, segundo ele, “tava ali por estar cantando, não tinha ideia do que fazia, por isso digo que não entrei nesse dia, mas com onze anos eu girei, com dez anos eu bati” (Entrevista pai Igor).

Ceres trabalhava como professora de escola pública e privada, passava o dia fora de casa, de forma que seus filhos, quando não estavam na escola, ficavam em casa ou no Centro do pai. E mesmo quando ficavam em casa, os irmãos davam um jeito de pular o muro e ir para o Centro. Essa convivência e proximidade com o local, mesmo na infância, já foi um processo de aprendizado das práticas religiosas.

Chegou uma fase em que ser filho de pai Canindé incomodou pai Igor, chegando a gerar um sentimento de revolta, principalmente no começo da adolescência, e mais ainda quando percebeu os conflitos entre sua mãe e seu pai, como também a relação amorosa que seu pai tinha com outras pessoas, motivo pelo qual os colegas de rua faziam chacota dele por ser filho de um pai de santo.

Eu lembro que aos onze anos, eu passei a ter o que hoje as pessoas chamam de depressão. Eu vivia triste. Tinha pessoas perto de mim, mas eu não tinha amigos. Não me relacionava com pessoas, porque eu me sentia privado ali. E isso acompanhou a minha vida ali até os dezesseis anos, mais ou menos... até os meus treze anos foi dessa forma, me isolando, depois eu conheci amigos, um outro ciclo de amigos, que essas pessoas até hoje fazem parte de meu ciclo, e foi que foi mudando alguma coisa, fui saindo dessas algemas que eu tinha me colocado, né, por conta da minha infância (Entrevista pai Igor).

Essa situação retrata a intolerância e o preconceito religioso em nossa sociedade. Evidencia como crianças, filhas ou adeptas da religiosidade afro-brasileira enfrentam julgamentos em seu cotidiano, seja na rua ou na escola. Conforme Araújo (2017), a intolerância religiosa no espaço escolar é uma forma de racismo institucional, que transcende a questão étnica, e passa para a questão cultural, como a religião, por ser uma “religião de negro”, tem o estigma do maléfico, diabólico, uma forma de racismo disfarçada. Na escola e na rua, o preconceito atinge diretamente crianças e jovens adeptos das religiões afro-brasileiras. No caso de escolas, o preconceito não só parte de outros estudantes, mas também de funcionários, seja pelo discurso pejorativo ou proibitivo, seja pelo olhar ou omissão diante de situações de preconceito.

Enquanto pai Igor se afastava da religiosidade afro-brasileira, seu irmão Yuri se engajou:

Aí, ele começou a frequentar, quando foi, deixa eu ver a idade de Yuri, acho que quando ele tinha uns quatorze ou quinze anos, Yuri já tão desarnado que era, já dava as mesas dele, dentro de casa, numa salinha pequena, e começou a trabalhar pro povo, foi quando ele conheceu Maria Anunciada, que até então era Maria do Esculacho, que ele quando se manifestava dizia Maria do Esculacho, que na verdade era Maria Escolástica, e depois se tornou Maria Anunciada na Jurema. Ele passou a trabalhar, a ficar conhecido (Entrevista pai Igor).

Afastado do Centro de seu pai, pai Igor chegou a frequentar uma igreja evangélica, por estar namorando uma garota.

Antes dos quatorze anos, foi uma namorada que eu tive, a gente se envolveu, o pai dela nunca gostou, e para fazer as vezes com ela e mãe, fui aceitar Jesus, e aceitei no pé do altar, de boa mesmo. Cabelo cortado igual ao de pinta⁶, um desenho aqui (pai Igor passa a mão na lateral da cabeça) de morcego, de brinco e tudo, mas aceitei. E era a minha visão, sempre tive sorte para isso, de me chamarem

6 Expressão local, geralmente de cunho pejorativo, aos jovens de periferia que possuem características em comum, como vestimentas, gosto musical, forma de dançar e andar, que tem origem na caracterização dos jovens descolados na década de 1970 em Natal/RN (COELHO; LEMOS, 2015).

de vagabundo, de pinta, sendo que eu nunca fui. Aí a mãe dela me perseguia, eu tenho sorte com evangélico, que até hoje (pai Igor se refere ao seu vizinho que fez queixa na delegacia sobre o barulho dos toques), não é de agora mesmo. E aí tive outros processos com outras crentes, conheci outras pessoas evangélicas, foi bom pra mim, passei um tempo quieto, eu não bebia (Entrevista pai Igor).

Sua mãe também o orientou a fazer os sacramentos da Igreja Católica.

Fiz a primeira comunhão na escola sagrada família, estudava lá, minha mãe queria muito que com quinze anos eu fizesse a crisma, e aos quinze anos eu me crismei, comecei a participar da igreja, aí me crismei, participei de um grupo de jovens. E dessa Crisma eu comecei a ter amizade lá dentro, na Igreja São Pedro no Alecrim, as pessoas lá me incentivaram a participar do grupo de jovens, e foi justamente nessa época que comecei a fazer visita no grupo de jovens que era na quinta-feira, nos encontros, e minha mãe dizia que eu não ia praticar o catolicismo, dizia que eu iria para lá, para namorar, e não era. E lá a gente ensaiava música, hino, louvores, a missa né, passei a cantar, e meu maior desgosto assim, na época, é porque minha mãe não foi me vê cantar na missa, ela acreditou que eu não estava ali para isso. Meu sonho era ela me ver cantando, e foi quando eu me revoltei. Eu passei a não acreditar mais em Deus, em nada (Entrevista pai Igor).

Magoado com a mãe, deixou de frequentar a Igreja Católica, como também, devido a alguns conflitos com seu pai, citados anteriormente, distanciou-se da umbanda. Adolescente e em conflito com os pais, pai Igor não se preocupava ou acreditava na espiritualidade.

60

Eu não gostava de umbandista, de espiritismo, não gostava nada disso, eu era totalmente rebelde a essas coisas, eu não gostava, eu nem era simpatizante, devido as coisas particulares de família, não tinha nenhum respeito, cheguei a xingar os espíritos (Entrevista pai Igor).

Passou a frequentar lugares e ter amizades com pessoas que o levaram ao vício etílico. “Não tinha uma boa convivência, aí eu me tornei adolescente, fiquei rebelde, e passei a ir a um lugar que não era bom pra mim. Eu era loucão, vivia num mundo totalmente diferente do meu irmão” (Entrevista pai Igor). Passava dias fora de casa com esses colegas. Enquanto isso, seu irmão já atendia clientes e abria mesas na casa em que residia com sua mãe.

Com dezessete anos, iniciou um relacionamento com Jesilene Nascimento, sua atual esposa. Segundo pai Igor, ela foi a responsável por ele mudar seu jeito, mas não foi da noite para o dia. Suas saídas com os colegas durante dias e noites continuaram. Aos dezoito anos, pai Igor prestou serviço militar obrigatório na Marinha do Brasil, inicialmente na Base Naval de Natal, sendo transferido posteriormente para servir na Escola

de Aprendizes de Marinheiro em Recife/PE. Após a prestação do serviço militar, pai Igor retornou para a casa da sua mãe em Natal.

Nesse período, ele manteve-se afastado de qualquer religião, seguindo sua vida com más companhias, apesar de estar convivendo com sua esposa e de já ter sua primeira filha. Porém, aos vinte e um anos de idade, um fato mudou a sua vida. Quando ele estava assistindo a uma das mesas de seu irmão, Yuri, incorporado com a mestra Maria Anunciada, aproximou-se e disse que ele teria que fazer uma escolha a respeito de sua vida em três dias. No mesmo instante, pai Igor xingou a mestra em pensamento, e ela disse: “eu nem sou isso que você está pensando, e eu não sei realmente de nada não, mas daqui a três dias você vai me procurar” (Entrevista Igor Fernandes Xavier de Lima).

Antes do terceiro dia, pai Igor desesperado procurou seu irmão para falar com a mestra Maria Anunciada. Seu irmão tomou até um susto, pois ele nunca gostou de espírito e agora estava pedindo para falar com um. Yuri, mesmo receoso, chamou a mestra Anunciada. Quando Yuri incorporou, antes de pai Igor relatar o que estava ocorrendo com ele, a mestra disse-lhe tudo sobre seu problema e que, se ele quisesse continuar vivo, a saída era entrar para o caminho espiritual, caso contrário, seu destino breve seria a morte. Então, pai Igor disse:

Agora vou entrar, mas eu não sei como vou entrar. Automaticamente partiu uma coisa dentro de mim, que eu tive vontade de fazer, fui pedir a benção aquela mestra, que hoje por sinal é minha madrinha (Entrevista Igor Fernandes Xavier de Lima).

61

Desde então, pai Igor decidiu se dedicar à religião. Como ele diz, “eu entrei pela dor”. Iniciou como cambone⁷ do espírito de Yuri. A mestra Anunciada pediu que pai Igor fizesse uma bata azul para Ogum, e assim ele fez e passou a frequentar o Centro de seu pai junto com seu irmão, como também a auxiliá-lo nas mesas. Deixou de lado os vícios e focou na espiritualidade.

Comecei a frequentar, mas assim, só usando o pensamento. Sempre soube usar o pensamento para uma coisa boa, tipo, meu irmão está fazendo um trabalho, eu ajudo ele para dar certo, então eu usava o pensamento, vai dar certo, vai dar certo, vai dar certo (Entrevista Igor Fernandes Xavier de Lima).

Além dos trabalhos realizados por seu irmão, pai Igor também ajudou em muitos dos trabalhos realizados por seu pai Canindé.

⁷ Cambone é uma palavra de origem bantu, *kambondo*, e no candomblé de angola designa os homens iniciados que não entram em transe, o equivalente ao ogã no candomblé ketu, sendo responsáveis por diversas funções no terreiro. Na umbanda, o termo aportuguesou como cambone ou cambono para designar os que auxiliam as entidades nos rituais.

Figura 1 – À esquerda, pai Igor e pai Yuri em uma gira no Centro de pai Canindé.



Fonte: Arquivo pessoal de pai Igor, ano 2001.

62

Meu Pai viu na gente um apoio, porque a gente estava dando a mão mesmo lá, a gente tava levantando a casa, Yuri já sabia das coisas e me passava, os pontos... passei a ajudar Pai numa oferenda, numa feitura de santo, passei a ver uma feitura de jurema, então antes de ser enjuremado eu vi muita coisa, né. Eu não fui preparado sem ver. Eu fui preparado vendo. Só que eu não entendia. As rezas, quando meu pai ia cortar para exu, eu não entendia, mas como meu Pai disse, a convivência faz você aprender, e eu comecei a aprender (Entrevista pai Igor).

Depois de um tempo frequentando o Centro de seu pai, após um desentendimento, ele e seu irmão se afastaram. Passaram a frequentar o Centro Caboclo Aracati, dirigido pelo mestre Geraldo Guedes. A amizade de Yuri com Cleone, filho de mestre Geraldo Guedes, foi o que oportunizou esse encontro.

Foi no Centro Caboclo Aracati do mestre Geraldo Guedes que pai Igor incorporou o primeiro espírito em uma gira. “Na casa de meu pai, recebi pela primeira vez o caboclo Zé Luiz, em gira recebi pela primeira vez em Geraldo Guedes, a Preta Corina e o caboclo Arranca Toco” (Entrevista pai Igor). E assim, pai Igor foi se desenvolvendo no caminho da espiritualidade. Depois de aproximadamente um ano, pai Igor e seu irmão voltaram a frequentar o Centro de seu pai. Yuri já tinha sido consagrado por seu pai na jurema para

a mestra Maria Anunciada e mestre Antônio Pelintra. Depois de um tempo, pai Canindé decidiu fazer a consagração de pai Igor na jurema.

Então quando cheguei na casa de meu Pai, após umas seis giras, ele anunciou para todo mundo que eu ia fazer minha Jurema. Enquanto eu tinha dito a ele que eu queria fazer, não tinha dito quando, e ele já foi dizendo que ia fazer. Então saí nas carreiras pra comprar tudo em uma semana. Na época meu irmão estava com o plano de comprar um terreno para construir o centro dele lá na Zona Norte, uma pessoa deu mil e quinhentos, o terreno era três mil, e minha esposa vendia roupa. Aí cada um deu setecentos e cinquenta reais pra mim ajudar, faltando três dias, em cima da hora. Aí fui sair para comprar. No dia que saí para comprar tudo, foi o dia que foi feito. No outro dia era o toque. Foi três dias, o dia que fiz a jurema, no outro o toque, e no terceiro, saí (Entrevista Igor Fernandes Xavier de Lima).

Figura 2 – À esquerda, pai Igor em sua consagração na jurema. À direita, pai Igor com o mestre Pé de Garrafa e seu pai Canindé.



Fonte: Arquivo de pai Igor (2002).

Ele foi consagrado na jurema ao mestre Pé de Garrafa, à mestra Aninha do Angeló e à preta velha Corina. A partir daí, pai Igor deixou de ir ao Centro Caboclo Aracati, dedicando-se exclusivamente à casa de seu pai Canindé e às mesas de seu irmão Yuri.

Na época, pai Igor e sua esposa estavam morando em uma casa alugada. Até que começou a aparecer pessoas para ser atendidas por pai Igor.

Eu trabalhava na CONSTEL⁸, de ajudante de canalização, abria os buracos no chão, aquele negócio de telefonia. Aí uma amiga de Vinha, que Vinha considera como irmã, pois morou na casa dela, tava precisando de ajuda. Aí passou lá em Vinha, e disse que estava atrás de um homem que trabalha, que já foi em três pessoas, e ninguém quer me atender. Eu tenho o meu marido que trabalha, mas não sei se ele atende. Mas ele vai atender, e eu sem saber de nada, quando chego em casa, também nesse meio termo a gente tava de mudança, eu sei que não consegui atender nessa casa, consegui atender na outra casa (Entrevista pai Igor).

É através da realização de trabalhos que o juremeiro mostra seu desenvolvimento e ciência no caminho espiritual. Segundo Kelson Chaves (2011), o trabalho é a experiência mágico-religiosa, o saber-fazer do religioso, que se aprende pela mediação de um pai ou mãe de santo, ou de uma entidade espiritual: “é muito comum as narrativas de pais e Mães de Santo revelarem aspectos de autoaprendizagem, bem como aprendizagem sem mediação humana, diretamente com os espíritos” (CHAVES, 2011, p. 122).

Pai Igor não conseguiu atender aquela primeira pessoa que o procurou, devido à mudança de residência. O primeiro trabalho realizado por pai Igor, segundo seu relato, foi o caso de uma criança que estava doente, acamada fazia mais de mês, e Igor, através de um recado do mestre Zé Pelintra, avisou ao pai da criança que no dia seguinte ela estaria curada, e assim se concretizou.

Depois apareceram outras pessoas.

Foram duas, pediram para eu fazer uns trabalhos para elas, começou a dar certo. Aí começou outra guerra, as perseguições em cima de mim, porque como eu era recém feito, já tava trabalhando pros outros, já tava vivendo daquilo ali, era cliente batendo na minha porta (Entrevista pai Igor).

Pai Igor conseguiu formar uma rede de clientes após sua consagração na jurema, que lhe proporcionou uma mudança de vida, passou a manter sua família através das consultas e dos trabalhos. Porém, isso criou uma rivalidade com os outros que frequentavam o Centro de seu pai, um clima de disputa por quem tinha mais cliente, ou realizava mais trabalho, como também quem conseguia demandar e derrubar o outro.

Na época, pai Igor começou a se aprofundar, a procurar saber sobre a espiritualidade:

8 CONSTEL – Construção e Empreendimentos Ltda. Empresa do ramo da construção civil.

Então fui atrás de minha vó e minha tia, para conhecer mais. Também passei a frequentar das mesas de minha tia no Guarapes. Ninguém apostava no meu potencial, eu fiz jurema, mas eu era invisível, eu era invisível. E eu passei a procurar o dom, eu muito curioso, procurei minha vó e de minha tia. Minha vó não tinha casa aberta, era só médium. Todo dia às quatro horas da tarde ela conversava com os espíritos. Aí eu ia lá naquele horário conversar com ela. Mas eu não conversava com nada não, ela quem conversava lá. E minha tia sempre dava as mesas dela. Comecei a participar nas mesas da minha tia no sábado. Minha vó Geralda da Cruz, minha tia é Maria de Fátima de Lima (Entrevista pai Igor).

A maioria dos trabalhos era relacionada à área amorosa. Como também de demanda, trabalhos que prejudicavam a vida de pessoas. Foram muitos trabalhos desse tipo, que até ficou conhecido como bruxo. Não muito diferente do percurso de seu pai Canindé, também afamado por fazer demandas.

Hoje pai Igor, ao falar sobre essa época, diz que o que ele aprendeu e fez não faz mais e não quer passar isso para seus filhos, pois as consequências para sua vida não foram boas. Pai Igor relatou que seu segundo herdeiro teve um grave problema de saúde, e ele relacionou como consequência dos seus trabalhos. Então, fez uma promessa de não mais realizar esse tipo de trabalho, pela cura de seu filho. Foi quando ele melhorou.

Chegou uma fase em que os trabalhos diminuíram, não apareceram mais clientes.

Eu tava tão no auge, tão bem, que eu vivi a primeira queda. A primeira queda foi quando todo mundo me abandonou, eu fiquei sozinho, sem ter cliente, sem ter nada, ficou eu e meus assentamentos, e zelando os meus espíritos, botando as coisas deles, mas ao mesmo tempo eu tive uma intriga com meu pai, e eu passei a ficar só (Entrevista pai Igor).

As disputas, os conflitos com os irmãos de santo do Centro de seu pai, com seu pai e seu irmão Yuri, chegou a um ponto que ele ficou isolado. Segundo seu relato, pai Igor considerou sua primeira queda espiritual. Depois de um tempo, quando ele estava incorporado com sua mestra Aninha do Angeló, ela mandou um recado para que ele procurasse seu genitor. E foi o que ele fez, retornou a frequentar o Centro de pai Canindé. A mestra também disse que iria subir, e outra viria assumir seu lugar. Foi quando pai Igor se desesperou, pois a mestra Aninha era quem lhe dava o pão de cada dia através dos trabalhos e por quem ele tem um grande amor e consideração. “Então eu fiquei em desesperado, eu já não tinha ninguém mais, e chega um espírito que eu não conhecia, e ainda por cima sem ninguém, eu achei que ia ter uma queda pior”. Foi então que Igor passou a incorporar a Pombagira Rainha.

Pai Igor retornou ao centro do mestre Geraldo Guedes. Chegou até frequentar mais do que o centro de seu pai. “Aí fiquei mais indo lá do que próprio na casa de meu pai, e aprendendo algumas coisas também. Coisas que até hoje

ainda faço, mas tinha um certo conhecimento” (Entrevista pai Igor). Para além do conhecimento aprendido na família, com seu irmão, seu pai, sua tia e avó, Igor aprendeu também no Centro Caboclo Aracati, nas pessoas de Cleone e Geraldo Guedes, conhecimentos que vão marcar e caracterizar sua prática religiosa. Conhecimento e ciência religiosa, que se aprende no convívio com outros religiosos, através da tradição oral, da experiência cotidiana dos rituais.

Até então, Igor não se via como pai de santo, sendo um dirigente de um centro. Porém, seus guias espirituais já apontavam o que ele seria no futuro.

O meu espírito quando baixava dizia que eu ia ser muito feliz, e que iria abrir um centro, que eu ia tomar conta de pessoas, mas eu não acreditava e não queria. Mesmo estando de dentro eu não queria, eu queria ajudar meu irmão, foi a pessoa que me salvou (Entrevista pai Igor).

Com o tempo, pai Igor passou a fazer uma vez por ano uma festa para a Pombagira Rainha, tradição que mantém até hoje, sempre no final do mês de novembro. Ele foi aprendendo com a Pombagira Rainha conhecimentos que até então não tinha. “Ela dizia coisas que era do santo, coisas que era de candomblé, ela dizia coisas que era de umbanda, e eu ficava sem entender como ela tinha esses conhecimentos todos, que eu mesmo não tinha, mas eu fui por ela”. Para além do conhecimento aprendido com os outros religiosos, na religiosidade umbandista, existe também o conhecimento aprendido pela espiritualidade, pelas intuições, recados, orientações, que vêm do plano espiritual. Assim, um médium, no seu processo de formação, aprende no convívio com os vivos e as entidades espirituais.

66

A Casa Amarela

Pai Igor ainda não se sentia seguro para conduzir uma mesa de jurema como seu irmão fazia. Até quando se mudou para a Casa Amarela. Esse nome é devido à cor da habitação, localizada na rua Crezo Bezerra, 53, bairro das Quintas.

A referida casa foi onde pai Igor começou a conduzir as mesas, como também a retomar os atendimentos aos clientes,

mas se eu já recebia espírito e já tinha um certo conhecimento, acho que dou uma mesa, foi quando eu dei a primeira mesa. Mas diante disso eu passei muita dificuldade, mesmo dando essas mesas. Depois que eu comecei a segunda, a terceira em diante, aí eu fiquei mais afamado do que já era no começo. O povo pegue me procurar⁹, o povo tava adivinhando, e pegue me procurar, foi chegando gente na

⁹ O vocábulo “pegue”, utilizado na expressão local, diferentemente do sentido de segurar, tem o significado de intensidade e grandeza, ou seja, que houve uma grande procura.

minha casa, foi chegando gente na minha casa [...]. Chegou um ponto na mesa, que na minha casa não tinha mais espaço, que dizer eu comecei numa salinha, onde era sofá, rack e tudo, daqui a pouco eu tinha que tirar sofá, rack e tudo pra poder deixar a sala livre, era tudo arrochadinho (Entrevista pai Igor).

Segundo relato de pai Igor, eram vinte e duas pessoas que participavam como médiuns das mesas; já na assistência, as pessoas que iam assistir às mesas eram muitas, que chegavam a ficar do lado de fora da casa. A Casa Amarela não era apenas o local da residência de pai Igor e onde ele realizava as mesas, lá também havia um espaço reservado para os assentamentos dos seus mestres, como também para pessoas que tinham feito assentamentos em outros centros e passaram a frequentar sua casa.

A Casa Amarela, nesses termos, foi uma prévia do que viria a ser o CEUP Rainha e onde Igor Fernandes Xavier de Lima começou a ser reconhecido por pai Igor.

Aí eu fui, comecei a trabalhar, é tão tal que as pessoas me tinham já consideração como pai, e eu não aceitava nem uma benção, não me aceitava como um líder espiritual, ou então uma pessoa que estava ali como um pai de santo, ou zelador do santo, eu não me aceitava. Então eu não aceitava a benção por causa disso (Entrevista pai Igor).

67

Apesar de não receber o cargo de pai de santo através de uma cerimônia ritual, com a entrega de um *deká*, como ocorre no candomblé, ou outro ritual específico na umbanda para conceder tal cargo, pai Igor passou a ser chamado dessa forma pelas pessoas que ele orientava através das consultas quando estava incorporado, nas mesas, no jogo de búzios ou cartas. Ou seja, o título de pai de santo se deu por meio do reconhecimento social do grupo de pessoas que o seguiam, tal como seu pai ao assumir o Centro de Vitória Leitão na década de 1970.

A Casa Amarela é uma referência até hoje nos discursos de pai Igor como um local de união, confraternização: “na Casa Amarela as pessoas davam as mãos e pediam uma pela outra. Nas mesas cada um trazia um alimento e no final todos comiam juntos. A energia era muito boa” (Entrevista pai Igor). Contudo, o fim da Casa Amarela começou quando pai Igor realizou um trabalho para uma mulher que lhe prometeu uma casa.

Quando eu fui resolver um trabalho de uma pessoa, e eu resolvi um trabalho e ela me deu aquela casa, porém, a pessoa me deu a casa de boca e eu tive alguns problemas com o pai dessa pessoa, porque achou que eu tinha invadido a casa dela, me chamou indiretamente de ladrão, invasor de terreno, de propriedade (Entrevista pai Igor).

Diante das acusações por parte do pai de sua cliente, que não sabia da doação que sua filha fez, pai Igor se organizou financeiramente, entregou a Casa Amarela, foi residir com a mãe, juntou dinheiro por quase um ano e, com a ajuda da mãe, pagou a casa. Pai Igor inicialmente pensou em residir nela, porém, precisou fazer uma reforma, chegou a gastar o que não tinha, os cartões de crédito de sua esposa, para fazer essa reforma, e não terminou. Até que decidiu fazer daquela residência um centro.

O CEUP Rainha

Segundo pai Igor, quando resolveu fazer o centro, dedicar aquele espaço aos espíritos, as condições melhoraram: “aos poucos percebi que quando eu entreguei a eles, as coisas foram ficando mais fáceis” (Entrevista pai Igor). Então a casa passou por outra reforma para ser o local em homenagem à Pombagira Rainha, entidade que assumiu a frente dos trabalhos e mesas de pai Igor. Assim, o centro construído foi nomeado em homenagem a ela: CEUP Rainha.

Nesse pouco tempo, em seis anos já tava montando o meu centro. Isso foi um susto, ninguém me via como tal. Foi muito rápido Zé. Foi muito rápido para mim atender a primeira pessoa, foi muito rápido pra mim fazer aquele círculo de filho, e foi muito rápido pra mim abrir uma casa. Foram seis anos. Foi muito ligeiro. Então aquilo criou um espanto. Foi um espanto. E eu comecei a tocar o barco. Aí meu irmão retorna a ter um convívio melhor comigo, porque não posso negar que ele me deu um grande apoio (Entrevista pai Igor).

68

A construção do CEUP Rainha não foi fácil,

alguns filhos da época começaram a ajudar como podiam, quatro se juntaram e compraram um milheiro de tijolos, dois se juntaram e compraram aos poucos os sacos de cimento, fora meus trabalhos que eu fazia a parte, o dinheiro do pedreiro e do servente vinha de uma das minhas filhas, foram oito meses até cobrir a casa. Depois vieram as outras construções para terminar total (Entrevista pai Igor).

Com o apoio de todos os filhos, o CEUP Rainha foi construído. A construção do centro em poucos anos de caminhada na espiritualidade por um jovem que não queria se envolver com nenhuma religião, entrou na umbanda e foi reconhecido como pai de santo, chamou atenção tanto de seu pai Canindé como também dos centros próximos. A construção e manutenção do centro foi difícil, seu irmão Yuri foi um dos que mais incentivaram para que isso ocorresse, desde a entrada de pai Igor na religião, passando pelo apoio na consagração na jurema e no começo do CEUP Rainha.

Quase um ano após a construção, devido a conflito interno entre seus filhos e seu irmão Yuri, muitos que o acompanhavam desde a Casa Amarela saíram, ficaram aproximadamente três. Pai Igor seguiu com seu irmão Yuri, e juntos davam toques e mesas, da mesma forma como ocorria na casa de sua mãe.

Muitos dos meus filhos não foram para o bairro Nordeste, por causa do meu irmão, do estilo dele. Eu tinha onze pessoas, e essas mesmas onze foram embora. Quando (um dos filhos) informou que ia sair, aí todos foram com ele. Aí eu passei a ficar mais ou menos só. Aí meu irmão veio com os filhos dele. Aí foi renovando a casa. Aparecendo novos filhos (Entrevista com pai Igor Fernandes Xavier de Lima).

Conflitos internos sempre acontecem nos centros, a ponto de haver saídas de filhos, como ocorreu no CEUP Rainha, e muito antes, com a saída de pai Igor da casa de seu pai. Esses dramas, usando o termo de Turner (2008), ocorrem por diversos motivos, chegando a provocar rupturas ou novas adequações. Como apresentado na fala anterior de pai Igor, um dos filhos que tinha bastante influência nos demais entrou em conflito com Yuri por não concordar como ele conduzia os rituais, na disputa de poder. Pai Igor ficou com seu irmão, de forma que seu filho e outros que o apoiaram saíram do centro.

Entre o nagô e o ketu

69

Com o tempo, pai Igor sentiu a necessidade de uma referência no culto aos orixás. Algumas pessoas já o procuravam para cultuar os orixás. Ele já havia passado por um *amaci* (ritual de lavagem do “ori” para o orixá) feito pelo seu pai, porém não deu prosseguimento nos rituais no candomblé com ele. Na época, pai Igor estava afastado de seu pai pelos conflitos pessoais e até mesmo espirituais, por ter sua forma de agir e, segundo seu relato, seu pai queria que ele ficasse sempre abaixo dele e próximo, chegando até a desacreditar dele e de seu potencial.

Afastado de seu pai, pai Igor procurou o candomblé nagô, no qual já havia realizado um *amaci*, e já possuía conhecimento pelo convívio na casa de seu pai:

Já tava com casa aberta, eu sempre gostei de Nagô. Meu pai tocava o xambá, eu gostava mais do nagô puro, que é menos dançante, o xambá é mais alegre, festivo, meu pai cultua o Xambá, de Pai Nino. Mãe Nem cultua o Nagô puro. Eu conhecia mãe Nem de nome. E ela passou a ter um convívio lá em casa, a partir do meu sogro Dainha, nome Jesaias Nepuciano de Andrade, que é ogã de Nagô. Era ogã de Pai Leô, e de Pai Nino também. Pedi para ele convidar mãe Nem pra dá um toque lá em casa. E ela foi algumas vezes. Me auxiliou muito. Me deu muita força. Fiz um jogo com mãe Nem. Nesse período eu estava totalmente distante de meu Pai (Entrevista pai Igor).

Foi mãe Nem¹⁰ quem ajudou pai Igor a fazer a mina do CEUP Rainha. A mina é um espaço sagrado, que simboliza uma coluna de força que sustenta um terreiro. Ela fica enterrada no centro do salão, onde há um destaque por meio de uma figura, ou uma pedra que se destaca da cor do piso. A feitura da mina se dá através de um ritual específico apenas para iniciados e poucas pessoas que também servem de testemunha do que foi realizado. Como já mencionado, a mina é um fundamento para servir como um pilar espiritual de sustentação do centro. No candomblé, chama-se também cumeeira, pois, além da parte que fica no chão (mina), no meio do salão, existe outro fundamento que fica próximo ao teto (cume) do terreiro. Geralmente a mina é entregue ao orixá Xangô ou a Oxóssi; no caso do CEUP Rainha, foi entregue a Xangô.

Apesar de todo apoio dado por mãe Nem a pai Igor, ele ainda não tinha se decidido por seguir ou ser iniciado no candomblé. Também começou um conflito com seu irmão sobre a maneira deste conduzir as giras, com a qual não concordava, e, como das outras vezes, afastou-se do irmão.

Em um desses conflitos familiares, eu conheci Lenilson. Só conhecia de vista, não tinha proximidade. Aí fui comprar um material para fazer um trabalho, e ele olhou pra mim e fez, posso falar com você. Eu disse pode. Você não lembra de mim não, eu disse lembro. Mas porque você não fala comigo. Eu não tenho proximidade com você, eu vou falar o que. Eu tenho um negócio para te dizer, eu sinto uma tristeza no teu olhar. Você tá precisando de ajuda. Eu conheço uma mãe de santo, vá lá depois. Aí eu fui. Aí foi quando eu conheci o candomblé do Ketu, de mãe Isa. Aí eu passei um bom tempo observando. Aí pedi para ela fazer um jogo, e nesse jogo para minha surpresa, e aquilo me chocou muito. Aí fiz ainda quatro limpezas. Tudo o que ela disse no jogo bateu. Eu me encontrei com Mãe Isa, com o santo, só não me encontrava no Ketu. Como até hoje não me encontro (Entrevista pai Igor).

70

Pai Igor estava se sentindo esgotado espiritualmente, principalmente devido aos trabalhos e à condução do CEUP Rainha, não tinha a mesma disposição, sentia-se sem força, então procurou mãe Isa¹¹ para fazer uma limpeza. Essa limpeza deu tão certa que depois realizou mais três.

10 Mãe Nem, Maria da Glória Silva, nascida em 1933 na cidade de Canguaretama/RN, é uma referência no candomblé nagô na cidade do Natal. Foi iniciada na década de 1960 por pai Leó, após passar pelos centros de Tenente Andrade e babá Karol. Ela caminhou por dez anos junto a pai Leó, chegando a ser a mãe de santo da casa. Fundou o Centro Iemanjá Sabá, localizado inicialmente no bairro Bom Pastor, depois mudou-se para o bairro Pajuçara, Zona Norte de Natal. No ano de 2013, devido à sua dedicação de mais de cinquenta anos à religião de tradição nagô na cidade do Natal, recebeu o prêmio Mérito Deifilo Gurgel, entregue pela Fundação José Augusto/Secretaria de Cultura do Estado do RN, e o Prêmio Mestres da Cultura Popular da FUNCARTE/Prefeitura Municipal de Natal. Por problemas de saúde, precisou fechar o centro, vindo a falecer no dia 06/04/2022 (PROJETO MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE NATAL, [2022?], informação on-line).

11 Mãe Isa de Nanã, Isali Rodrigues de Souza, nascida em 1947 nas redondezas da cidade de Sobral/CE, foi iniciada no candomblé ketu em 1981 por pai Gilson na cidade de São Paulo. Atualmente

Nesse período, pai Igor se viu diante de um dilema sobre qual tradição de candomblé iria seguir. Ficou em dúvida entre o nagô de mãe Nem e o ketu de mãe Isa. Segundo seu relato, a Pombagira Rainha, quando incorporava nele, passava para ele conhecimentos sobre o santo, que ele desconhecia, e ela queria que ele fosse iniciado no ketu. Não obstante, quando incorporado com a preta velha Corina, sua mestra, era orientado a seguir o nagô com mãe Nem. Entre a preta velha Corina e a Pombagira Rainha, nagô e ketu, pai Igor colocou na balança os diversos fatores ou implicações, como afinidade pessoal e espiritual com o culto, condições financeiras para fazer a iniciação, aceitação dos filhos pelo culto, entre outros. Até que um fato chamou a atenção de pai Igor para o ketu:

Foi quando eu descobri no candomblé uma essência do santo, que era assim, assim, assado. E batia, e como eu disse no começo, batia com o que Mãe Isa tinha me falado, e uma coisa que meu espírito tinha dito, no dia que for para ser, aquela pessoa vai dizer o nome de quem verdadeiro eu sou. E quando eu cheguei lá, ela falou logo o nome, então era uma resposta concreta, de que era ela a principal pessoa pra fazer meu santo. Então o espírito já tinha me falado, eu não fui lá em vão ou à toa. Talvez é, passou meu Pai, passou Mãe Nem, e passou Mãe Isa, mas o que o espírito verdadeiro queria talvez fosse a mão de Mãe Isa, a mão, a história, a ancestralidade, do que aquilo vinha trazendo. E o meu espírito é realmente muito antigo, eu não sei a ligação que existe entre o ketu e a minha pombagira, mas existe, existe. Aí quando cheguei lá ela falou o nome, então aquilo foi uma resposta pra mim, o nome da minha pombagira só quem disse foi ela (Entrevista com pai Igor).

71

Com os resultados positivos das limpezas feitas por mãe Isa, principalmente no campo do trabalho, no ano de 2010, pai Igor foi iniciado no candomblé.

Eu entrei em dezesseis de outubro de 2010 para fazer o meu santo. Fiquei pré-recolhido porque tinha um rapaz já fazendo o santo e ele ia sair naquela semana, na qual eu estava lá me resguardando. Depois passei vinte e oito dias ao todo recolhido. Cumprir meu resguardo de três meses, após o santo. E depois um outro resguardo de um ano. Cumprir todos os dois bem direitinho, de quelê, sem poder fazer certas estripulias, comendo com as mãos, essas coisas, que pedem (Entrevista pai Igor).

Pai Igor tornou-se iaô feito para Oxóssi no candomblé ketu do Ilê Olorum, e já era considerado pai de santo na umbanda responsável pelo CEUP Rainha. Isso criou uma expectativa sobre como ficaria sua situação:

é mãe de santo junto com seu marido, pai de santo Hércules, do Ilê Olorum, fundado em 1989, no bairro Santos Reis, depois mudou-se para a cidade de Parnamirim/RN (ARRUDA, 2016).

um iaô que já tem casa aberta na umbanda. Lembro que pai Igor se torna pai de santo na umbanda por reconhecimento dos filhos e clientes, e que seu culto nessa religião tem como referência o seu pai, uma umbanda cruzada com a jurema e o candomblé nagô. Essa dupla iniciação, no candomblé e na jurema, não é algo novo na religiosidade afro-brasileira em Natal, apesar de serem religiões distintas, com hierarquia, cosmovisão e rituais próprios, elas se harmonizam em terreiros.

O candomblé nagô, no qual pai Canindé foi iniciado, possui maior aceitação dos rituais de umbanda e jurema do que o candomblé ketu. Este se expandiu com o discurso de africanização, da busca de uma pureza, de origem africana nos seus rituais (CAPONE, 2004; DANTAS, 1988), em oposição ao sincretismo.

A iniciação de pai Igor no candomblé representa bem o que Stefania Capone apresentou sobre o conflito da dupla filiação.

Logo, se por um lado os chefes dos terreiros precisam de muitos iniciados para se impor no mercado religioso, por outro a iniciação dos médiuns de umbanda acarreta uma situação de conflito entre estes e os detentores da ortodoxia do grupo de culto. A resposta a esse paradoxo é, então, dupla: ou o chefe do terreiro impõe uma separação espacial, isto é, não aceita a posse pelos exus em seu terreiro, mas a tolera fora deste (na casa ou no terreiro do médium, caso possua um), ou reinterpreta esses espíritos “africanizando-os”. Os exus de umbanda se tornam, pois, os “escravos” dos orixás (os servidores das divindades africanas), inscrevendo-se dessa maneira na lógica ritual do candomblé. Assim, ainda que a maioria dos médiuns afirme que a Pombagira é uma criação tipicamente brasileira, ela pode ser reinterpretada e legitimada como a “escrava” de uma divindade, isto é, como um Exu africano (CAPONE, 2004, p. 28).

72

Pai Igor justificou sua iniciação no ketu, a partir da relação da Pombagira Rainha com essa tradição do candomblé, cuja reinterpretação Stefania Capone apontou na citação anterior, na qual insere a Pombagira na lógica do candomblé. Outro ponto é que, para pai Igor exercer sua função de babalorixá do candomblé ketu, era preciso ter um terreiro de ketu e não de umbanda, conforme apontado por Capone (2004), quando registra a necessidade da construção de um novo espaço reservado só para o culto do candomblé. Muitos terreiros que possuem os dois cultos têm um salão para os rituais de jurema ou umbanda e outro exclusivo para os rituais dos orixás. Mas tal fato não ocorreu. Com o passar do tempo, pai Igor se afastou do Ilê Olorum. Dessa forma, continuou apenas com a umbanda no CEUP Rainha.

Antes de conhecer Mãe Isa, eu conheci mãe Nem. Só que eu não me simpatizei com o que estava vendo, não de Mãe Nem. Não era aquilo que estava buscando. Então foi uma coisa espiritual. Não batia. Não tive afinidade com aquele nagô. Eu vi um Nagô quando eu era menino. Então era super diferente. Mãe Nem fez a mina de Xangô na minha casa. E hoje não tenho mina nenhuma. Eu não tenho afinidade com o Ketu, eu tenho afinidade com mãe Isa. Tenho afinidade com a

mão dela, mas aquele Ketu, aquela dança, aquele ritual ali no meio do salão eu não tenho afinidade (Entrevista pai Igor).

A umbanda do CEUP Rainha vai ser construída a partir de toda trajetória de vida de pai Igor, dos seus conflitos e dramas pessoais, que provocaram rupturas, crises, correções e reintegração, na concepção de Victor Turner (2008): a experiência de sua infância, o conflito pessoal com seu pai, que o distanciou da religiosidade; o início de sua caminhada junto ao seu irmão Yuri, a partir de um problema pessoal, que o fez romper com um estilo de vida para iniciar uma vida nova na religião; o Centro Mestra Rosalina de seu pai Canindé; o Centro Caboclo Aracati, com Geraldo Guedes e Cleone; a Casa Amarela; o apoio que recebeu de mãe Nem do candomblé nagô; e a iniciação de mãe Isa no candomblé ketu, além do que ele aprendeu com suas entidades.

Eu fiz essa junção, aonde eu sentia a necessidade dessa pessoa. Como Deus me deu uma mente muito boa, pra esse lado espiritual. Então fui pegando isso aqui me serve, isso aqui não me serve. Aí eu fiz do meu jeito. Mas aí eu tenho várias identidades, tenho a identidade do meu pai, tenho um pouco de mãe Isa, tenho um pouco de Yuri, tenho um pouco de tia Fátima. Tenho um pouco de Cleone. Eu tenho um pouco desse povo todinho. Simplificando o que eu queria falar, você entendeu, mas eu vou falar de novo. Eu aprendi uma coisa com Cleone, que eu achei muito legal. Seu irmão vai fazer uma jurema hoje, vamos se unir para ajudar né. Eu não nego não, eu acho é bom. Eu vou dizer aonde a umbanda é bom, não é nem o fato de ser umbanda, mas a umbanda é a liberdade, é a liberdade aonde você pode incluir e tirar ao mesmo tempo, desde que dê certo. Então a umbanda me deixa livre para eu receber um exu agora, ou um egun que tá ali. E eu receber. E eu passar um acarajé em você ou descarrego de pólvora e ser a mesma coisa. A umbanda me deixa livre para eu escolher a forma como quero trabalhar (Entrevista pai Igor).

Figura 3 – Ao centro, pai Igor, pai Canindé e pai Yuri.



Fonte: Arquivo de pai Igor, em 2018.

É essa junção de diversos elementos que forma a umbanda que pai Igor cultua: os orixás, exus, pombagiras e a jurema sagrada. Segundo Luiz Assunção, esse sincretismo “é o resultado de um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias origens que, em uma determinada conjuntura histórica, adquire novos significados” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 160). Reelaboração que se faz presente nos rituais de mesas, toques, limpeza espiritual, assentamentos, oferendas. Dessa forma, o CEUP Rainha se caracteriza como casa de catiço que, segundo Marcos Queiroz (2013), são:

Centros Espíritas de Umbanda, aqui autorreconhecidos, também, como “casas de catiço” – com este termo se denominam o cachimbo ou a fumaça: elementos considerados de grande importância no culto. “Catiço” também adquiriu conotação negativa; sinônimo de esquerda e de trabalho maléfico. Tomo esse termo no sentido atribuído à expressão religiosa, sem conotação negativa, encarando-o como sinônimo de Jurema. Casa de catiço é o local onde se cultua o catiço e a Jurema, pois o instrumento de trabalho do juremeiro ou do catimbozeiro é o catiço: cachimbo utilizado na prestação de serviços e na defesa (QUEIROZ, 2013, p. 22).

Considerações

A trajetória de vida de pai Igor tem muitas semelhanças com a trajetória de seu pai Canindé, conforme as fases do drama social (TURNER, 2008). A fase crítica (ruptura e crise): os conflitos com o seu pai e sua mãe que o tornam avesso à religião. A fase corretiva, quando escolhe entrar na religião devido a um problema pessoal. A fase de restauração, quando pai Igor se consagra na jurema. Essas fases se repetem ao longo de sua trajetória, nos seus conflitos com seu pai e irmão, que o fazem seguir seu próprio rumo na Casa Amarela e depois a construção do CEUP Rainha. Essas fases vão se repetindo, com sua iniciação no candomblé ketu com mãe Isa, o distanciamento do culto do candomblé. Assim como seu pai Canindé, os processos dramáticos (TURNER, 2008) de pai Igor apresentam o processo de sincretismo da umbanda em Natal/RN, marcado pela presença da jurema e do candomblé.

Portanto, como descrito anteriormente, na trajetória de vida de pai Canindé e de pai Igor, percebem-se o constante movimento e a transformação da prática religiosa que seguem o fluxo da vida. A umbanda do CEUP Rainha, como de tantos outros pais e mães de santo, é resultado de discursos e fundamentos de crenças e rituais construídos a partir da experiência individual, inseridos no campo religioso afro-brasileiro e, no caso específico de pai Igor, na sua relação com o candomblé, com seu pai Canindé, seu irmão Yuri, entre outras pessoas que passaram por sua trajetória de vida. Ele conseguiu, por seu carisma, agregar pessoas no seu entorno, demonstrando uma grande capacidade de negociação dos elementos religiosos com seus clientes e filhos, criando os rituais de sua umbanda, que têm um pouco de cada pessoa que passou por sua trajetória de vida.

75

Referências

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas.** São Paulo: Arché Editora. 2017.

ARRUDA, Vanessa. **Elas do axé.** 2016. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social) – Departamento de Comunicação Social, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

ASSUNÇÃO, Luiz. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina.** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ASSUNÇÃO, Luiz. **A tradição do Acais na jurema natalense: Memória, identidade, política.** Revista Pós Ciências Sociais – UFMA, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Luís: EDUFMA, v.11, n. 21, p. 143-163, 2014.

ASSUNÇÃO, Luiz. As religiões afro-brasileiras na cidade do Natal: apontamentos sobre história e memórias. In: SILVA, Irene de Araujo Van den Berg. **Memória religiosa da cidade do Natal.** Mossoró, RN: Edições UERN; RN Editora, 2022. (Coletânea de ensaios, v. 2).

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. p. 183-191.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CHAVES, Kelson Gérison Oliveira. **Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de Umbanda.** Fortaleza: Premium, 2011.

COELHO, Maria das Graças Pinto; LEMOS, Daniel Dantas. #Rolezinhos: Análise de redes sociais e construção de sentidos no discurso de tuiteiros acerca do #ProtestodosPintas em Natal (RN). **Galáxia (São Paulo)**, n. 30, p. 162-177, dez. 2015. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542015220586>.

CUNHA, Lidiane Alves da. **Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeiras.** 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017.

DANTAS, Beatriz Gois. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRETI, Sergio. **Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular.** Revista Pós Ciências Sociais, São Luís: EDUFMA, v. 11, n. 21, 2014. Dossiê 21.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor.** 3. ed. RJ: Editora UFRJ. 2009.

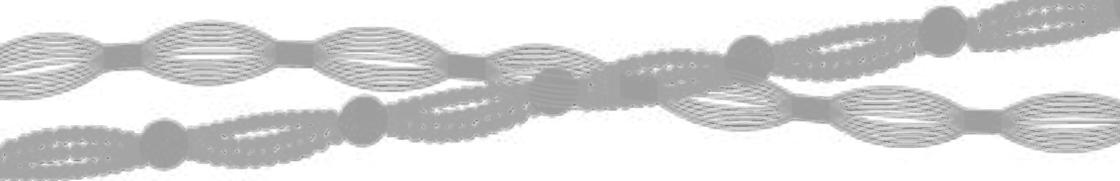
PROJETO MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE NATAL. **Quem é do axé, diz que é!**. Disponível em: https://cchla.ufrn.br/mapeamentodosterreirosdenatal/quem_e.php?pessoa=34. Acesso em: 2 ago. 2022.

QUEIROZ, Marcos. **Em casa de catiço**: etnografia dos exus na Jurema. Natal, RN: EDUFRN, 2013.

SANTOS, José Roberto Oliveira dos. **Da encruzilhada para o Superior Tribunal Federal**: O sacrifício ritual de animais das religiões afro-brasileiras, o preconceito religioso e a defesa dos animais. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SANTOS JUNIOR, Valdeci. **Os índios Tapuias no Rio Grande do Norte**: os antepassados esquecidos. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2008.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.



A JUREMA SAGRADA DA FAMÍLIA CORÓ

João Batista Figueredo de Oliveira

Doutor em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Professor de Sociologia na UNINASSAU.

78

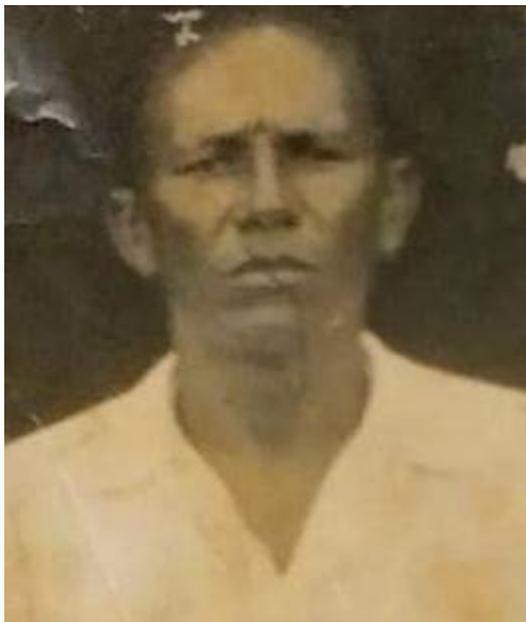
Este artigo aborda os conhecimentos vivenciados na jurema da família Coró, mais especificamente aqueles que são amparados por uma cosmovisão sagrada que possibilita um zelo pela natureza, seus encantos e encantados, a partir da pesquisa realizada no Ilê Axé Bogundê (OLIVEIRA, 2021), espaço religioso localizado no município de Parnamirim sob a liderança de mãe Lúcia Rocha, iyalorixá do candomblé e zeladora da jurema. O termo “família Coró” vem do nome com o qual o pai dela, Manoel Coró, era identificado.

Todas as casas de jurema têm suas particularidades. No abassá da família Coró, algumas dimensões históricas são particularmente importantes para registrar: a jurema Coró começou na família a partir de Seu Manoel Coró e sua esposa Ivonete Rocha; mãe Lúcia herda a jurema de sua mãe depois de seu falecimento, recebendo os seus guias principais, e Manoel Coró passa a ser reverenciado como mestre, uma entidade espiritual, na jurema da família, recebendo uma toada e destaque nas aberturas da jurema da mestria.

Manoel Coró, tendo como nome de batismo Manoel Caetano da Rocha, nasceu em 1º de agosto de 1915, na cidade de Martins/RN e, aos oito anos de idade, veio com a família morar em São José de Mipibu/RN, pois seu pai, policial militar, tinha sido transferido para o destacamento dessa cidade. Manoel Coró também foi policial militar. Adulto, passou a residir na cidade do Natal, casando-se, no ano de 1949, com Ivonete Rocha, nascida em 28 de janeiro de 1930 na cidade de Recife/PE, que por sua vez tinha vindo para o Rio Grande do Norte com dez anos, acompanhada de sua tia, pois havia ficado órfã de mãe. Casados, Manoel e Ivonete residiram na rua do Motor, bairro da

Praia do Meio, Natal/RN, local onde tiveram seus filhos. Os nomes dos avós paternos de mãe Lúcia eram José Francisco da Rocha e Antônia Raimunda da Rocha; os avós maternos, José Raimundo da Silva e Regina Maria da Silva.

Figura 1 – Mestre Manoel Coró.



Fonte: Acervo de família.

Naquela mesma localidade, Praia do Meio, começaram sua jornada no Centro Redentor Aritã, em 1954. Ele como cambono, ela como mãe pequena. Segundo Assunção (2022, p. 108), o referido Centro foi fundado por João Cícero Herculano em 1944, no bairro das Rocas, e, após a morte do seu fundador, mudou-se para a Praia do Meio, passando a funcionar sob a direção do babalorixá Antônio Martins.

Na cidade de Parnamirim/RN, Manoel Coró e sua esposa Ivonete participaram do Centro Cobra Verde a partir dos anos de 1970, casa na qual continuaram a exercer as mesmas funções de cambono e mãe pequena. O Centro Cobra Verde era conduzido por uma sacerdotisa de umbanda conhecida como Maria Cobra Verde por causa de seu guia o caboclo Cobra Verde. O casal realizava mesa de desenvolvimento em casa, onde atendia, curas e trabalhos espirituais, embora não tivesse licença da Federação Espírita de Umbanda, mas, por ser muito amigo de Antônio Martins, na época presidente da Federação, não encontrou impedimento para realização de seus rituais. Foi nas mesas de jurema realizadas em espaço familiar que mãe Lúcia Rocha teve seu desenvolvimento, recebendo, aos treze anos, o caboclo Sucuri Jiboia.

O casal Manoel Coró e Ivonete era bastante conhecido nas casas de umbanda e de jurema, conhecendo os principais baluartes desses segmentos, a exemplo de José Clementino, Geraldo Guedes, entre outros antigos juremeiros da região. Fizeram seus nomes como juremeiros e tiveram sua importância nos trabalhos de jurema a partir das mesas de desenvolvimento.

Nos rituais de jurema da família Coró, há uma participação significativa envolvendo os descendentes de Manoel Coró. Em dias de gira, junto à mãe Lúcia estão suas irmãs e irmãos, filhas e filhos, sobrinhas e sobrinhos, netas e netos e parentes por afinidade, o que compõe um culto fortemente familiar. Mesmo alguns parentes que não estão diretamente inseridos no culto, em determinadas celebrações, estão presentes para prestigiar. Sua parentela divide espaços com os outros discípulos de jurema agregados à família Coró por meio dos vínculos da jurema sagrada.

O barracão de jurema fica entre a casa de Luiz, irmão de mãe Lúcia, e a casa dela, compondo esse espaço de pertença familiar. Mãe Lúcia assume o papel, no passar das décadas, de uma mãe sacerdotisa, sendo reconhecida por todos que participam do abassá como uma autoridade espiritual e maternal, assumindo essa função de matriarca da família Coró, uma parentela com uma quantidade significativa de membros, a pensar todos os agregados que não fazem parte dos laços parentais sanguíneos ou de afinidade.

Mãe Lúcia (Lúcia Rocha) nasceu em 14 de julho de 1954 e, desde o seu nascimento, teve contato com o universo simbólico da jurema sagrada, vindo na adolescência a ter suas primeiras experiências de incorporação espiritual. Na juventude, foi juntamente com o seu pai até a Federação Espírita de Umbanda para obter a licença para começar a trabalhar o seu abassá de jurema, o que veio a ocorrer. As primeiras ritualísticas eram realizadas na frente da sua casa, pois ainda não havia construído o salão da jurema. A casa recebeu o nome de Centro Espírita Mestre Antônio Pelintra com o objetivo de realizar mesas, fazer curas e de dar toques¹ de jurema. Os primeiros toques aconteceram ao ar livre, na frente de sua casa, que é a residência dela até a atualidade. A jurema de mesa era realizada na área interna da sua casa.

Com o falecimento de sua mãe, dona Ivonete, mãe Lúcia herda sua jurema, sendo “enjuremada”² para o caboclo Sucuri Jiboia e para o mestre Antônio Pelintra, vindo, inclusive, a trabalhar com as entidades com quem sua matriarca trabalhava. Em sua narrativa, mãe Lúcia expressa que, quando sua mãe desencarnou, seu Zé Pelintra disse que ela iria trabalhar com a jurema de sua mãe, estaria a partir daquele momento recebendo os guias que sua mãe incorporava, o que incluía o próprio mestre Zé Pelintra e a mestra Joana Pé de Chita. Ainda segundo ela, a única entidade não recebida foi o caboclo Seu Cancão Preto. Após alguns anos se dedicando apenas ao culto da jurema, ela fez seu itinerário até o candomblé ketu, no qual veio a se iniciar tornando-se, posteriormente, iyalorixá e zeladora de jurema.

1 Toques de jurema referem-se aos rituais que fazem a utilização de tambor (ilú) e danças.

2 O termo é usado para expressar a iniciação na religião.

Manoel Coró, que dedicou sua vida ao culto da jurema, na atualidade é reverenciado na jurema da casa como mestre, tendo uma toada própria e sendo respeitado como baluarte da jurema da família Coró.

Lá na mata asa branca deu voo só,
Salve a jurema sagrada, salve o Mestre Coró. (bis)
Mestre Coró, quem foi que te mandou?
Foi a jurema sagrada e Nosso Senhor. (bis)
Eu venho pela esquerda, vim pronto para trabalhar,
Se meus filhos me quiserem é só mandar me chamar. (bis)
Mestre Coró, quem foi que te mandou?
Foi a jurema sagrada e Nosso Senhor. (bis)

Cosmovisão, artefatos e rituais da jurema na Família Coró

Figura 2 – Jurema sagrada do abassá de jurema da família Coró, no Ilê Axé Bogundê.



Fonte: Acervo do autor.

Observando a rotina do Ilê Axé Bogundê, percebi que, nos dias de rituais da jurema, adentrando o quarto dos envultados, mãe Lúcia fazia suas invocações e reverências, pegava os cachimbos e levava-os para o salão, e que, nesses momentos, o ritual sagrado estava prestes a começar. As mãos dos adeptos tocavam o chão do barracão³, como em sinal de reverência e como se, de alguma forma, aquele chão tivesse uma energia, uma força, algo a se conectar com suas mãos. Parecia que algumas névoas que se agregam aos corpos se dissipavam naquele toque, como se a energia provinda da face da terra expulsasse as “coisas ruins” que vão se impregnando nos corpos pelas veredas cotidianas⁴. As palmas das suas mãos ficavam abertas, acopladas ao chão do barracão, abraçando um fluxo energético que flui da terra. Seus dedos ficavam abertos como se fossem raízes de vacuá⁵, em busca de fortalecimento e de um sustento.

Em um ato mais que simbólico realizado dentro do barracão, solo fértil do culto da jurema, suas mãos eram como raízes arraigadas na terra. Eram mãos enraizadas na ancestralidade que, de alguma forma, circunda aquele espaço místico e que está fisicamente presente nos artefatos e símbolos divinos da jurema. Assim como a árvore jurema apegar-se ao chão com suas raízes sagradas, também aquelas mãos em simetria se apegam à terra, à ancestralidade, a uma conexão indescritível de ondas de energias que parecem vir do solo do barracão, bem como da simetria com a árvore sagrada e com a ancestralidade.

Figura 3 – Abertura de gira de jurema no Ilê Axé Bogundê.



Fonte: Acervo do autor.

3 Barracão – nome dado ao salão onde acontecem os rituais da religião jurema sagrada.

4 Descarregos fazem parte da crença de que existem energias ruins e espíritos ruins (trevosos) que encostam nas pessoas e as carregam de uma força perturbadora, provocando-lhes problemas no cotidiano. Nesse contexto, são reconhecidas como práticas solucionadoras: banhos de descarregos e banhos de energização; defumadores com sementes, folhas e substâncias; benzeções com folhas de plantas específicas para certas questões; e fumaçadas com os cachimbos ritualísticos. Esses rituais serão alvo de uma reflexão mais aprofundada no percurso da tese.

5 Vacuá é uma planta de raízes elevadas cujo nome científico é *plandanusutilis*. Também é conhecida como pinhão de Madagascar. Fonte: Colecionando Frutas, disponível em: <http://www.colecionandofrutas.org/pandanusutilis.htm>. Acesso em: 01 jun. 2018.

A reverência desse gesto se desdobra em um momento de explosão de euforia; as mãos se desgrudam da terra e, em ascensão, começam a bater palmas (aplausos). Nesse instante, ocorrem múltiplas explosões de afetos e emoções. Essas sensações são acompanhadas de toadas que evocam forças, memórias, além de entidades envultadas e seus conhecimentos.

Mãos tocando o chão, toadas ressoando, memórias exaltadas, afetos vivenciados e fluxos de energias em vibração produzem uma realidade ímpar – como se o barracão se transmutasse de sua aparência convencional para um espaço/tempo da jurema. Existe uma composição que perpassa todo o ritual e começa com a zeladora⁶ tocando uma maraca em abertura da jurema⁷: a mão da zeladora, semelhantemente às mãos que tocam o chão do barracão, toca maraca, abraça tal artefato e, fazendo-o vibrar, cria a sonoridade que acompanhará as toadas. As maracas geram os sons que invocam a presença das entidades.

As maracas são feitas de coités, quengas de coco e pequenas cabaças com formato redondo ou oval; em seu interior, são postas sementes que, ao serem agitadas, provocam sonoridade; têm ainda um cabo de madeira, e algumas possuem desenhos e penas. Elas expressam uma explosão sonora capaz de emitir uma onda vibracional que envolve os presentes levando-os às profundidades vibratórias dos encantados. Agitando esse instrumento, agitam-se os fragmentos da ancestralidade encarnada no artefato. Seus contornos, seus desenhos e seu som, abraçados por uma mão, envolvem o espaço da jurema.

Em alguns momentos, as vibrações sonoras das maracas remetem a sons da natureza: sons de animais, como a cascavel, sons de chuva caindo na terra, sons de vento arrastando folhas no chão, sons de vagens secas agitadas aos ventos, sons de cápsulas de plantas explodindo ao sol. É possível que as maracas tenham esse poder de transmitir sons da natureza, de falar a língua da existência, de exprimir o animal, o vegetal, o elementar; de incorporar a terra em seu formato anatômico, em sua vibração geradora de energia no movimento de translação, assim também as maracas, em alguns momentos de giro, fazem círculos contínuos no ar.

A maraca elabora o ritual da vida. As sementes vibrando dentro de si manifestam a circulação sanguínea que nos possibilita a vida, manifesta os fluxos de energia dos nossos corpos, bem como a circulação e a explosão de afetos que ocorrem em nossas cotidianidades. É um artefato que, dentro do ritual, faz o coração acelerar, emitindo ondulações sonoras que envolvem nossos corpos, fazendo fluir os afetos e as sensações.

A maraca incorpora a mãe terra em sua força e fecundidade, é um invólucro que abriga sementes com o germe da vida. Se a mãe terra, ao abrigar as sementes, germina-as, cria fenda e parteja a vida, a maraca,

6 No caso do campo desta pesquisa, o termo “zeladora” refere-se à mãe Lúcia.

7 Essa abertura de jurema trata-se da jurema do toque ou jurema de batuque. O outro ritual é denominado de jurema de mesa, conforme relato 2 (p. 19).

semelhantermente, abriga as sementes e, vibrando, pare⁸ os sons da vida. Em ambas, as sementes possuem o germe da vida, a mãe terra e a maraca são como um útero fértil: na primeira, ocorre o nascimento de uma vida; na segunda, ocorre o nascimento da vida em sua espiritualidade, de modo que as sementes nascem em sons, constantemente.

As mãos das juremeiras e dos juremeiros tocam o chão do barracão, acoplam-se ao solo, buscando conexão com sua vitalidade; da mesma forma, tocam as maracas abraçando-as, envolvendo-as, ao mesmo tempo que se deixam envolver por sua vitalidade, manifestada em sons, em toadas e em arte. A arte da maraca está em sua musicalidade. Uma arte ancestral indígena, que resiste e faz resistir, uma arte que eleva, que faz fluir o sensível, quer dizer, as dimensões comuns às artes (a elevação e o sensível), como todo instrumento musical. Contudo, a maraca não é somente um instrumento musical e não se resume a uma arte. Na verdade, ela é a própria voz que invoca os encantos e encantados, pois incorpora os significados místicos da evocação dos espíritos de ancestrais (caboclos e caboclas, mestres e mestras da jurema), sendo, portanto, também, uma chave que, na crença da jurema, abre as portas para fazer passar os espíritos ancestrais. A maraca faz fluir os arquétipos desses ancestrais mediante sua capacidade vibracional, bem como através de seu conjunto de sinais e significados.

Nos mesmos rituais, formando um círculo, todos os discípulos da jurema⁹ ficam agachados com as mãos tocando o chão, posição que é acompanhada pelo canto de toadas. Essa posição constitui as toadas de abertura da jurema, a evocação à força da jurema, suas sete cidades e suas entidades e divindades, e o pedido de abertura das portas para que as entidades (encantados) passem, para que se tornem presentes no ritual, como mostra o ponto a seguir:

Jurema, minha jurema, Jesus mandou-lhe chamar (bis)
Abre as Portas da ciência para os mestres passar.
Ó jurema preta, senhora e rainha (bis)
És dona da cidade, mas a chave é minha.
Ó Tupiranauê, ó tupiranauá (bis)
Sou filho da jurema e venho trabalhar.
Eu andei, andei, andei, eu andei, andei e vou andar,
Sete anos eu andei em terra e os outros sete andei foi no mar.
Jurema, minha jurema,
Da rama eu quero uma flor, (bis)

8 Referente ao verbo parir, dar à luz.

9 Discípula/o de jurema é a forma como comumente são denominadas/os as/os adeptas/os da religião jurema sagrada, sobretudo as/os que são iniciadas/os, que assentaram suas entidades conforme praticado nos cultos da jurema; as/os adeptas/os também são chamadas/os de “juremeiras/os” e/ou “catimbozeiras/os”.

Jurema, jurema sagrada, aonde Jesus orou.
No tronco da jurema, eu vi uma folha no chão, (bis)
Jurema, jurema sagrada, meu glorioso São Sebastião.
Uirapuru cantou na serra, a mata silenciou, (bis)
Foi quando Tupinambá na aldeia ele chegou.
Caboclo está guerreando, guerreando sem parar,
Protegendo os seus filhos, é o rei Tupinambá.
Eu sou caboclo lá da tribo de jurema,
Risca ponta e joga pemba, filhos de jurema vem trabalhar. (bis)
Caboclo Saracutinga que bebe água no coité,
Mora na beira da praia, joga flecha na ponta do pé.
Ele é o mestre da pedra de mármore, da pedra mora o mourão, (bis)
Aqui vai baixar o mestre que adivinha, é adivinhão.
Arruda branca é uma erva da cova de Salomão,
Dai-me forças ó meu Deus, dai-me ciência rei Salomão.
Salomão bem que dizia aos seus filhos juremeiros,
Não se entra na jurema sem pedir licença primeiro.
Salomão, arreia, arreia, arria, arria, na jurema.
No mundo eu avistei uma muralha,
Feliz de quem ela atravessar,
A muralha das três donzelas que vivem no fundo do mar.
Segure eu no mundo, segure eu, sustenta eu, jurema, sustenta eu. (bis)

85

Depois da conclusão do ponto de abertura, em que todos entoam agachados, formando uma grande flor dentro do barracão, as juremeiras e os juremeiros, como pétalas dessa flor, formam um corpo maior de energias vibráteis e de conexões. Em seguida, todos se levantam e beijam a mão da zeladora da jurema e, na sequência, as mãos das irmãs e dos irmãos de culto. O gesto de beijar as mãos acompanha um pedido de bênção. Dessa forma, todos abençoam e são abençoados. Na compreensão dos praticantes, é como se a grande flor fosse beijada, devotadamente, pelas discípulas e discípulos da jurema, em um ato de reverência e de transmissão de boas energias. As mãos que antes tocavam o chão agora são beijadas em sinal de bênção e respeito.

O beijo trocado na abertura da jurema também representa uma reverência às entidades envultadas de cada discípula e discípulo da casa. Há a noção de que cada pessoa traz consigo a força de sua entidade ou, de outra forma, um canal que permite aproximação com a entidade.

O beijo também é dado no tronco de jurema e na mesa que fica à frente dele, ambos localizados dentro do barracão. O tronco com sete galhos representa as sete cidades da jurema. Junto a ele fica uma imagem de Malunguinho sentado. Além disso, ao redor do tronco, são postas várias

garrafas de marafos¹⁰ e vinhos oferendados às entidades da casa. Há, ainda, pendurados nas galhadas do tronco, colares compostos de sementes e, nas extremidades dos galhos, chapéus de palha.

O beijo tem vários significados, como a crença nas sete cidades da jurema, a crença nos ancestrais que moram nessas cidades, sendo, portanto, uma reverência ao que as discípulas e os discípulos chamam de “saber dos mestres”, o qual é encarnado nos troncos de jurema – de Vajucá, de Angico e de outras árvores sagradas. A evocação dos ancestrais está presente no ritual mediante a agitação das sementes que compõem o interior dos artefatos em questão, conforme a toada a seguir:

Meu mestre quem foi que disse que na cidade não tem semente (bis)
Tem semente que eu mandei buscar, semente seca para o meu maracá (bis)

Outra versão:

Tanta flor e quanta semente
Tanta ciência no pé da jurema
Semente, semente
Que eu mandei buscar
Semente preta
Para o meu maracá (bis)

86

A maraca traz consigo a energia das matas, das sementeiras que se agitam e traz a força dos ancestrais, seu toque evoca esses ancestrais encantados. De outro ângulo, é como se sua sonoridade ecoasse pelo “ar afora” e chegasse aos ouvidos das entidades, como se o som das sementes fosse captado pela audição delas e elas respondessem se fazendo presentes no ritual. A maraca age, dessa maneira, como um verdadeiro canal de conexão.

As sementes possuem a energia das matas, que vibram em vitalidade e abrigam aqueles que, na crença da jurema, permanecem vivos e encantados nas árvores e, mesmo, em animais. São muitas as narrativas de entidades encantadas em animais, a exemplo de Reis Canindé¹¹, encantado em uma arara.

As mãos das juremeiras e dos juremeiros agitam as maracas e fazem ocorrer uma nova composição no espaço do barracão; como se os elementos delas fossem capazes de fazer fluir outras dimensões, ocultas aos sentidos, mas despertadas neles por meio da agitação daqueles instrumentos; como se houvesse dispositivos interiores em nosso corpo que despertam ao som

10 Marafos são aguardentes de cana-de-açúcar.

11 A forma usual é “reis”, no plural. Em meus registros, não encontrei explicação para tal uso na casa em que desenvolvo a pesquisa. Já vi em sites a ideia de que “reis” faz menção a vários espíritos que compõem a falange de Canindé. Para além dessa ideia, o termo é uma expressão linguística popular.

do instrumento. O som repetitivo é como um mantra sem letra, um mantra sonoro que, em suas múltiplas repetições, vai entrando em nossos tímpanos e provocando vários efeitos, a exemplo do despertar de certas sensibilidades e sensações. De alguma forma, as maracas são hipnóticas, elas produzem uma espécie de hipnose que transporta nossas mentes, em suas variadas dimensões, conscientes e pré-conscientes do mundo da jurema, fazendo ela, a jurema, por algum momento, apossar-se de nós, desligando-nos e religando-nos. Talvez seja essa uma possível explicação científica para os fenômenos de incorporação ocorridos no decorrer do culto.

As maracas têm, portanto, a força de invocar os ancestrais em sua potencialidade simbólica e de manifestar os sussurros como artefato sagrado da jurema. Aqui, ao apontar o termo “potencialidade simbólica”, faço referência à memória da jurema, visto que o uso da maraca faz uma manutenção dessa memória como um sinal da herança ameríndia (ASSUNÇÃO, 2010, p. 17). Ele não exclui os outros elementos provindos de outras tradições dentro do culto, mas pontua as correntes indígenas na origem e manutenção do culto. Fazer referência à invocação dos ancestrais em sua potencialidade real é uma forma de fazer menção à crença das juremeiras e dos juremeiros de que o toque da maraca possibilita que as entidades estejam presentes no barracão e incorporem nas pessoas.

As maracas são utilizadas para cura, para expurgar algo que esteja causando dor ou sofrimento. Tal prática remete ao que Mário de Andrade (1983, p. 34) falou a respeito delas (a que chama de chocalhos):

Observa que ao primitivo “o instrumento musical, como objeto de culto, exclui toda e qualquer consideração estética. Tem de agir, não como um proporcionador de gozos artísticos, mas como apelo às forças conservativas da vida, ou banidor das forças destrutivas. O instrumento estoura, estrala, papouca, uiva, muge, sibila, assovia, rosna. Mas ainda não procura conseguir o som, no sentido musical, pelo contrário, evita-se esse som [...]”

Na jurema, utiliza-se o som da maraca para devolver as forças da vida, por meio da cura da enfermidade das pessoas necessitadas, conforme nos faz pensar o fragmento anterior. Percebe-se que existe uma modificação no que seria o uso da maraca pelo “primitivo”, como denomina o autor, e pelas juremeiras e juremeiros na atualidade. A maraca, nos contextos da jurema, também acompanha as toadas como instrumento musical.

Os rituais de cura ocorrem frequentemente nos cultos, visto que a jurema sagrada é uma religião que tem como um de seus objetivos ajudar infelizes, doentes e necessitados (BASTIDE, 1945). Note-se que a palavra cura, aqui, possui um sentido mais abrangente: cura de dores e de sofrimentos, não necessariamente de enfermidades físicas.

Quanto à evocação do conhecimento ancestral, existe uma possível bifurcação: uma via faria a manutenção desse conhecimento, de modo que a maraca seria um instrumento de conexão com a ancestralidade; do mesmo modo, também existiriam as reelaborações de significados anexados a essa “cabaça”. Como abertura para tal análise, tenta-se observar a composição, através da perspectiva de artefato divino, de um elemento de fundamental importância, que remete imediatamente aos espaços indígenas, mas que, dentro do contexto da jurema, agrega novas roupagens. Dessa forma, é possível levantar a seguinte evidência: a consolidação da ciência da jurema sagrada agrega, em um mesmo tecido, uma tradição que remete à ancestralidade indígena, mas que também agrega várias elaborações novas e reelaborações sobre semânticas ameríndias antigas (ASSUNÇÃO, 2010).

Na experimentação etnográfica da maraca, foi possível sentir que a bifurcação não elimina a evocação do conhecimento ancestral, pois o artefato tem sua configuração em tal realidade e tem sua permanência, ainda na atualidade, em múltiplas etnias indígenas do Brasil. Portanto, pode-se dizer que não ocorre uma ressignificação que anule o contorno da forma e do seu significado primeiro, ocorre mais um acúmulo de novos significados, uma anexagem que faz com que o artefato seja potencializado no tempo e no espaço. Aliás, os artefatos passam por esse processo de reelaboração até mesmo dentro das etnias indígenas. Nada está cristalizado no tempo, as composições da realidade estão sendo constantemente reelaboradas, mediante múltiplas associações de agentes ativos.

Quanto aos trâmites que possibilitaram a consolidação da jurema como expressão de conhecimento ancestral (ameríndio), Mário de Andrade (1983, p. 29) aponta uma possível ligação entre a pajelança e o catimbó nordestino derivados de uma incontestável tradição ameríndia: “Mas é incontestável que os dois cultos se ligam pela tradição ameríndia que predomina fortemente neles”.

Os balanços das mãos fazem com que a maraca, com sua sonoridade, manifeste ondulações que, aos poucos, vão quebrando o espaço/tempo convencional, desfazendo-o, pulverizando-o e gerando outro espaço/tempo. As ondulações são como pincéis que desenham, ao mesmo tempo, um quadro velho e novíssimo, velho por suscitar a ancestralidade e novíssimo por ser inédito em sua manifestação pontual.

Quando as maracas vibram, as juremeiras e os juremeiros se alegram, “quando as maracas soam as juremeiras e os juremeiros choram [...]”¹², são elas que anunciam o início do ritual, “abrindo as portas para os senhores mestres passarem”, como declara a toada. Assim como as maracas fecham o ritual, fazendo as despedidas das entidades da jurema, elas também aparecerão como as chaves que abrem e fecham o culto da jurema, pois, mesmo que ao final não sejam utilizadas, estão ali compondo o cenário, com sua força de representação. São elas um vetor gerador de energia que

¹² Fragmento de toada da jurema.

fortalece o ritual, como uma usina geradora de eletricidade, e, ao passo que geram, também conduzem energia, fazendo as forças da mãe terra chegarem até os presentes no culto. Elas constituem, portanto, um canal de conexão: natureza – artefato – entidade – juremeira/o.

A realidade dentro de um culto de jurema transita entre o presente de quem participa, o tempo tido socialmente como “o agora”, e o passado dos arquétipos da ancestralidade, que se manifesta ou a partir da entidade/espírito utilizando o corpo da/o denominada/o médium e sua energia para se comunicar com os vivos, ou de forma encantada, através da natureza e dos artefatos divinos, com o qual o praticante do culto, por meio dos dispositivos da crença e dos elementos utilizados, faz conexões. A entidade incorporada na jurema é real para a juremeira e o juremeiro, assim como a ciência das cientistas e dos cientistas incorpora suas entidades e as compreende como reais, verdadeiras e necessárias para construção de conhecimentos. Nessa perspectiva, vale dizer, uma entidade é mais que um espírito, é um conjunto de conhecimentos e energias vivenciadas dentro dos rituais da vida, compondo uma outra ciência, a ciência da jurema sagrada.

Outro elemento forte no culto é a ingestão da bebida feita da árvore jurema, que, para os adeptos, significa uma forma de ter dentro de si, em seu ser, a força da árvore sagrada – interiorizada em forma de bebida e através do ritual. A bebida traz a sabedoria: a juremeira e o juremeiro acreditam que, ao beber, desenvolverão, pelo efeito mágico dela, propriedades e conhecimentos.

O cachimbo é igualmente um importante elemento utilizado nos rituais. Esse objeto cria cortinas de fumaça sobre a espacialidade do culto, é usado para fazer curas e descarregos, práticas que fazem parte do costume ancestral de várias etnias indígenas do Brasil. Em rituais de pajelança, buscavam a força ancestral através das fumaças dos seus cachimbos, além de uma comunhão com as ervas sagradas por meio da fumaça gerada da queima delas. As cortinas de fumaça, dentro da mística do culto da jurema sagrada, criam outra realidade possível mediante os dispositivos empregados, seus usos e significados.

Os cachimbos são instrumentos fundamentais na ritualística da jurema, por meio deles, são expulsas as energias pesadas e as doenças, de modo que os problemas da vida são arrancados do corpo de quem procura o abassá da família Coró: discípulos, consulentes e visitantes. Também compõe a cena ritualística, a utilização de velas, incensos e defumadores, que, somados aos elementos anteriores, criam o espaço da jurema sagrada e de seus artefatos divinos.

Os encantos da jurema sagrada e seus assentamentos

Figura 4 – Mãe Lúcia Rocha no quarto das entidades, espaço em que ficam os assentamentos dos guias dos(as) discípulos(as) do abassá de jurema no Ilê Axé Bogundê.



Fonte: Acervo do autor.

Seguirei com o relato etnográfico da minha experiência na jurema sagrada pensando algumas sensações, percepções e noções no contato frequente com as caboclas e os caboclos, com as mestras e os mestres envultadas/os em um tronco de jurema, elemento central dos denominados assentamentos. Ao entrar no quarto dos encantados, toca-se o chão, toca-se o assentamento, toca-se a si mesmo, fazendo o sinal da cruz. O chão áspero do quarto dos mestres, qual face da mãe terra, é o ponto no qual se inicia a reverência. Ali, as pessoas tocam a terra, sentem, percebem e captam sua energia. O toque parece ter o sentido de trazer a força da terra para si, de modo que o sujeito se vê, de alguma forma, ligado à terra. O gesto de se dobrar para tocar a terra aparenta uma reverência, uma forma de entrega de si, ou, de forma mais profunda, uma compreensão de pertencimento, de acoplagem ao tecido áspero.

Os dedos que tocam são tocados, a face da terra que se faz tocar se aproxima dos corpos dobrados. Dobras e desdobras (DELEUZE, 1991), um corpo que se faz acoplado ao seu cosmo, um corpo parte do cosmo sagrado. Os dedos que tocam a terra adentram esse ser, pois a face é áspera para permitir a acoplagem, esse retorno de si (eu), esse retorno a si (cosmo)¹³. A aspereza é formada por pequenas fendas, furos, passagens, que possibilitam que a forma abrace a forma, permitem que os dedos sintam os nódulos de energia que parecem se concentrar nas fendas e nos fundos, são microporais para adentrar a força da terra. São passagens de energias¹⁴.

A terra está coagulada nas maracas e nos bojos dos cachimbos, dispostos nos alguidares nos quais as entidades estão assentadas. Tais coisas são fragmentos dessa terra sagrada, são manifestações dela, de sua inteligência e potencialidade. A potencialidade da terra está presente em seus nutrientes, em sua força geradora de vida e em sua energia (magnetismo). A terra é um grande ventre materno gerador de uma variedade de formas da natureza; é uma grande força que digere e transforma as substâncias (INGOLD, 2012), criando a energia necessária para o fluir de suas criaturas¹⁵.

É a essa terra que se reverencia, que se entrega a energia desnecessária e é dela que se recebe a energia necessária (falo assim para não cairmos na noção de bem e mal do maniqueísmo predominante nas religiões do Ocidente), pois, por mais que exista a compreensão de bem e mal na jurema, a noção das juremeiras e dos juremeiros é mais aberta a uma percepção de embaçamento entre essas duas dimensões. A compreensão da religião paira numa noção do que é o certo a se fazer, mais do que numa compreensão de bondade e de maldade. A terra não é boa nem é má, ela constrói, destrói e reconstrói, ela segue uma dinâmica que não pode ser enquadrada no maniqueísmo. O culto voltado às forças da natureza compreende essa perspectiva e expressa, a partir daí, que uma mesma entidade que produz vida produz também morte; o que não se enquadra no maniqueísmo, mas numa forma de inteligência da natureza. Na jurema, as pessoas buscam, mediante tais forças, um equilíbrio, uma compreensão do que é entendido como o certo, ou o prudente, mesmo que em alguns momentos o prudente seja analisado, aos olhos de quem está direcionado pelo olhar dualista, como algo imprudente.

A jurema é um culto que concebe suas entidades numa relação direta com as forças da natureza, isto é, com a inteligência da natureza. O solo do quarto dos encantados é uma mão da mãe terra, que, uma vez aberta, sustenta os assentamentos da jurema sagrada; é um pejí (sentido alargado da palavra) que expressa uma microfloreza na qual as entidades estão envoltadas. Cada

13 Algumas redundâncias são propositais, pois nelas tento expressar – com intensidade – as percepções e noções vivenciadas mediante pesquisa e registradas no diário de campo.

14 Compreensão compartilhada pelos adeptos da religião e constantemente vivenciada por meio de gestos ritualísticos, conforme narrativa.

15 Menção aos processos de decomposição que “alimentam a terra”.

assentamento traz a força de uma árvore sagrada, de ervas, de elementos e de animais, tendo nessa reunião o objetivo de compor uma floresta sagrada, o que nos leva a pensar na afirmativa feita por mãe Lúcia: “é nas matas que se encontra a ciência profunda”. Entrar no quarto dos encantados é adentrar as forças das matas que ali estão compostas, é um desejo de encontro com a ancestralidade ameríndia que buscava nas matas a força de suas deidades e entidades, ou seja, a força de suas mais profundas percepções, da intensa relação e diálogo com um mundo (natureza/cosmo), de uma vivência do/no mundo.

A evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica. O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. “Há um mundo”, ou, antes, “há o mundo”; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14).

Eu no mundo, ou eu mundo, eu, em vivências deste mundo, componho, tenho percepções e construo noções, mas as noções não são necessariamente o esgotamento do mundo.

O toque no assentamento é um momento de conexão, não se toca só por reverência, toca-se para sentir, e sentir o outro é uma forma de envolver-se em sua áurea, sentir é ter e ter-se pelo outro. Sentir, deixar-se envolver pela sensação, afetar-se ou reafetar-se, perceber (percepção), compor noção.

O sentir compreende um toque, uma sensorialidade presente nas pontas dos dedos, e, do outro lado, está o assentamento que vem ao encontro dos dedos e deixa-se tocar. Dessa forma, os dedos que tocam são tocados, são envolvidos por formas e por vibrações e por um sentir monádico.

“Toda consciência é consciência de algo”; isso não é novo. Kant mostrou, na Refutação do Idealismo, que a percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, enquanto conexão dos fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de realizar-me como consciência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 15).

Sentir e deixar-se envolver pela sensação é ser possuído por uma “onda” que percorrerá o corpo como uma corrente elétrica que faz com que o toque seja uma abertura para a incorporação do assentamento. De fato, incorpora-se algo dele. Algo entra e, em ondulações, vai percorrendo o sistema neurológico como pequenas esferas vibráteis capazes de fazer de um toque uma sensação e de uma sensação um deleite. Tocar é contemplar com os dedos, e contemplar é deixar-se invadir pelo encontro de quem toca e, necessariamente, é tocado, como nos inspira Tim Ingold (2012, p. 29), ao apresentar as coisas como entidades abertas.

Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.

Tocar é um ato de percepção. Os dedos que tocam sentem uma superfície, passeiam sobre a face do assentamento, acariciam-no e isso vai criando uma imagem interior desse ser sagrado. O toque compreende um ato que resulta em percepção, em uma espécie de escaneamento do assentamento. Tocar é perceber a forma e deixar-se envolver por ela, é formular, mediante uma mensagem do assentamento, uma imagem mental de sentido para tal ser. Tocar é fotografar, é esculpir dentro de si algo que será uma acoplagem do assentamento.

Sentir é afetar-se. O afeto é o encontro do tocar e ser tocado, da sensação e do lampejo de percepção. Afetar-se é ter mais do que um momento contemplativo, é ter esse momento contemplativo desdobrado sobre a realidade. Não nos afetamos sem termos uma espécie de ondulação que percorre todo o significado do tecido cosmológico do afetado. Afetar-se pela força do assentamento sobre si, afetar-se como por um contágio, por uma substância que, ao ser tocada, adentra os portais da pele do dedo (os poros) e vai se espalhando pelo corpo, realizando algum efeito. O toque recebe a ação ativa do assentamento sobre o corpo, o toque é contagioso, é inebriante, é afetuoso, é viver um espetáculo perceptivo, exterior e interior.

93

Renunciarei, portanto, a definir a sensação pela impressão pura. Mas ver é obter cores ou luzes, ouvir é obter sons, sentir é obter qualidades e, para saber o que é sentir, não basta ter visto o vermelho ou ouvido um lá? O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto. Em vez de nos oferecer um meio simples de delimitar as sensações, se nós a tomamos na própria experiência que a revela, ela é tão rica e tão obscura quanto o objeto ou quanto o espetáculo perceptivo inteiro (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 25).

Tocar o assentamento e compor noções, mas não compor sozinha/o, pois é uma composição comunitária, pela qual se manifestam múltiplas vozes – das juremeiras e dos juremeiros e do assentamento sagrado. Compor noção é como misturar várias cores, sons e sensações que resultarão em uma imagem mais ou menos delineada, uma noção. Tocar o assentamento é sentir sua composição, é entender e vivenciar sua existência, visto que ele está disposto em um espaço permeado de crenças, narrativas míticas e conhecimentos da jurema.

O desdobramento do assentamento sobre os corpos das juremeiras e dos juremeiros, ou compondo parte de uma corporeidade maior, ocorre mediante a força que tal elemento exerce sobre suas vidas. Dessa forma, o assentamento impõe condutas, práticas rituais e sentidos cósmicos. A comunicação entre o assentamento e a pessoa ocorre mediante vozes sutis, por intuição da parte das juremeiras e dos juremeiros e por uma fluência de sentidos que compõe a própria forma do artefato, desde suas características mais vinculadas à natureza (a resistência de um ângulo selvagem) até sua característica simbólica/semiótica de sinais e códigos corporeizados e expostos na sua forma (SANTAELLA, 1983).

O assentamento é, por excelência, uma expressão da negociação entre a inteligência da natureza e o conhecimento humano, entre o selvagem e o doméstico, entre as possibilidades ontológicas dos elementos e a moldagem de formas. Ele é, por um devido campo perceptível, um ser que flui da relação da natureza com o humano e dos humanos com humanos. Aqui, encontro o elemento social dessa abordagem, pois compreendo que tal relação não foi nem é só entre humanos, a relação sempre foi entre múltiplos agentes; e nela vários agentes foram silenciados com a ênfase no poder da ação humana. Essa ideia veio a partir de meu contato com os assentamentos sagrados da jurema. Quando me deparei com tais seres, fiquei estarrecido com a força comunicativa e com o papel social que esses agentes exercem sobre a comunidade das juremeiras e dos juremeiros.

A força do assentamento é sustentada por uma compreensão cosmológica profunda. Cada parte dele compõe uma noção. Citarei três elementos sobre os quais tecerei algumas considerações. Primeiro, os troncos de uma das árvores sagradas, na cosmovisão da jurema, são, por excelência, o lugar no qual caboclo ou cabocla e mestre ou mestra estão envultados. Dessa forma, os troncos são uma tríplice realidade, quer dizer, são seres com múltiplas dimensões. Por meio deles se expressa toda a reverência da religião pelas árvores tidas como sagradas, sendo essa uma verdadeira intimidade das juremeiras e dos juremeiros com a natureza vegetal, resultado de um encontro que se repete em cada ritual, em cada prática de adentrar nas matas e em cada ingestão do vinho da jurema, vegetal central em sua ritualística. Uma segunda compreensão é a de que o tronco traz uma ciência. Quando se faz menção à ciência presente no artefactual, externa-se que ali existe um tipo de saber, por outro lado, em alguns momentos, fala-se de ciência como sinônimo de força magística. Assim, o tronco possui uma energia mágica, um tipo de áurea que o faz sagrado. Na jurema, cultua-se uma natureza sagrada e uma energia sagrada dispersa no cosmo. O terceiro e último ponto: o tronco é uma forma de corporeidade das entidades acreditadas na religião. A árvore sagrada, que possui uma energia divina, possui a possibilidade de envultar, de ter em sua natureza a alma de uma entidade. Trata-se de uma cosmologia de acoplagem de forças, força substancial da árvore, força espiritual do cosmo e presença de entidade, em um mesmo elemento.

Um outro elemento que manifesta uma síntese da cosmovisão da jurema é o alguidar no qual o tronco está assentado. Ao que me parece, esse objeto tem uma ligação direta com a terra, representa a própria terra em sua disposição que possibilita a vida. O tronco está com “seus pés” sobre o alguidar, assim como as árvores estão com suas raízes na terra, da qual elas retiram os nutrientes para sua sobrevivência. A árvore está na terra e, de alguma forma, a terra está nas moléculas da árvore. Do mesmo modo, o tronco está no alguidar e este o sustenta com sua disposição, com sua forma, que é, por natureza, a forma da terra.

Na comunidade de juremeiras e juremeiros, os troncos que são, por desdobramentos, os corpos dos próprios discípulos de jurema, estão firmados no terreiro, dentro dos barracões, que são como grandes alguidares correspondentes a pequenas frações da terra em seu potencial de engendrar a vida. O barracão é, por assim dizer, o lugar de resistência de uma ecologia da jurema, pois ali serão trabalhados o solo e a irrigação que, por sua vez, possibilitarão que o conhecimento da jurema permaneça tal como folhas verdejantes de árvores compondo uma floresta.

O último elemento são as taças que externam as sete cidades da jurema. Cada taça simboliza uma cidade, todavia, ao mesmo tempo que são símbolos, são também a cidade/moradia da entidade que está envulhada/assentada no assentamento. A água dentro do interior das taças é, na compreensão da jurema, possuidora de uma energia que alimenta a presença da entidade. As taças também são entendidas como vidências nas quais é possível ver as entidades e ver outras coisas, sendo, portanto, uma forma de oráculo. Não são todas as pessoas que enxergam nas taças, só as que possuem o dom da vidência, segundo a compreensão da religião.

Quanto à crença – é possível compreender que a força dela mobiliza vários dispositivos de construção da realidade, dispositivos de composição e recomposição de tecidos da vida. Quando Lévi-Strauss (1975) pensa na eficácia do simbólico, ele nos inspira a refletir a respeito da crença como a alma do símbolo, o qual possui uma força por ser apreciado mediante a crença, ou uma teia de crenças, das pessoas adeptas de uma determinada cultura.

A crença presente no assentamento da jurema deve ser vista em função dessas duas lentes, que exigirão uma contínua negociação de um óptico estrutural. Existe um campo expressivo de crença na cognição humana capaz de se manifestar e produzir símbolos, e, produzindo-os, atribui poderes sobrenaturais, desdobramento da crença, produz e reproduz. E, claro, no óptico monádico, há uma crença (e desejo) nas coisas que buscam acoplagens a fim de compor os campos possíveis da realidade (TARDE, 2003).

Quanto à narrativa mítica – observo que os assentamentos sagrados da jurema compõem uma forma de “livro sagrado” ou, poderíamos dizer, substituí um livro sagrado se fizemos um paralelo da religião jurema com religiões que possuem livros sagrados utilizados em seus doutrinamentos e rituais mediante narrativas míticas. A jurema sagrada possui suas inscrições nos assentamentos, ali está não só o símbolo de fé da religião, uma forma de credo, mas também

estão minúcias da compreensão cosmológica, das narrativas da mitologia da jurema: as cidades, os encantados, a força divina dos vegetais etc.

Dentro de um assentamento, existem elementos e posições/disposições que compõem uma mensagem, uma narrativa, um “evangelho” da jurema sagrada, se quisermos utilizar os termos das religiões hegemônicas. Com isso, não quero dizer que exista a real necessidade, em uma religião, de possuir livro sagrado, o objetivo é antes entender que há uma real narrativa mítica nos assentamentos, e que ela está bem elaborada e sistematizada tanto quanto qualquer livro sagrado, que em muito traz redundâncias e antagonismos.

Não é também desejo meu criar uma romantização dos assentamentos, mas “dissecá-los” e observar cada dimensão que os compõem, mesmo que em alguns momentos minhas impressões pareçam exageradas, são expressões de experimentações que envolvem sentidos, sensações e afetos. O que parece ser exagero pode ser o real exagero da experiência religiosa com toda a sua áurea mística; exagero, pois religião, assim como as artes trabalham, necessariamente, com o exagero, com o esgotamento, com a posse dos sentidos. Dessa forma, acredito que uma etnografia nesses termos tem que fazer aparecer tais elementos, essa é a composição da realidade social de um seguimento tal como esse.

A narrativa mítica dos assentamentos da jurema é “comunicada” diretamente por estes. É de suas múltiplas bocas que se ouve a mensagem mitológica que compõe o universo de encantos da jurema sagrada.

Quanto ao conhecimento – percebo que os assentamentos sagrados são uma síntese do conhecimento da jurema sagrada, ou, poderíamos dizer, são um amálgama do conhecimento da religião. Esse conhecimento está disposto em duas principais dimensões: a ritualística e a prática. Nelas se compõem compreensões de rituais, bem como noções de uso de elementos para a vida.

Há uma sistemática nos assentamentos que trabalha/compõe o conhecimento da jurema; podemos pensá-la através da seguinte sequência: primeiro, os vegetais utilizados configuram um “manual” de compreensão de plantas medicinais, consideradas tradicionalmente sagradas pelos discípulos da jurema. Essas plantas estão dispostas, através de cascas, de uma forma que respeita uma estética organizacional dos vegetais, como se eles formassem um ciclo sagrado de força; o que parece querer dizer que a junção de tais vegetais produz um resultado sobre a vida das juremeiras e dos juremeiros que os consomem por meio de rituais de cura, limpeza e desenvolvimentos mediúnicos. Os vegetais são fundamentais na composição dos assentamentos sagrados da jurema, formando como que uma vestimenta para os encantados, assim como formam uma vestimenta de saúde (mesmo que minimamente psíquica, aos olhos de algum cético) para a vida das discípulas e dos discípulos.

Entender quais são os vegetais certos e como eles devem ser ritualizados e dispostos para composição dos assentamentos são compreensões que dizem respeito não somente a uma prática ritual, mas a um conhecimento que se torna atual mediante o exercício de memória e permanência

dos assentamentos. Para além dos vegetais, os elementos derivados, óleos, bebida, mel etc., são libados de forma a compor uma energia, uma força de vida. Tais elementos representam a força das matas, a força da vida e mesmo a energia que possibilita o contato com os ancestrais. Trata-se de um conhecimento sensorial, quero dizer com isso que se trata de um conhecimento que se aprende pelas experimentações no mundo, o conhecimento do “ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 9) que sente as texturas, as consistências, os cheiros, os sabores, vê as cores, e que observa os efeitos dos contatos com tais elementos. É um conhecimento da ancestralidade, visto que reproduz uma prática antigüíssima, e é um conhecimento da sensorialidade, que permite abertura a um aprendizado por meio de experimentações nas quais as coisas (neste caso, os elementos) falam aos discípulos da jurema, sobretudo por meio do contato, da ingestão e de acoplagens. É esse o conhecimento artefactual por excelência, um conhecimento ancestral de experimentações sempre novas.

Além dos elementos de origens animal e vegetal, os assentamentos possuem, em sua composição, elementos como a terra e a água (em seu alguidar e suas taças/copos e princesas). A religião demonstra, assim, um olhar diferenciado/particular para a composição da terra e das águas, entendendo sua força para a vida e, mais do que isso, entendendo-se parte de tudo isso, pois seu assentamento é cósmico, nós somos cósmicos, por assim dizer, somos carne do mundo, somos sujeitos consagrados ao mundo (a natureza).

O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6).

O toque nos assentamentos não é só um toque no sentido simplório da palavra. Tocar, aqui, significa uma renovação da noção nutrida a respeito do sagrado, como diz a zeladora mãe Lúcia quando expressou “jamais deixar de cultuar e zelar pelo meu sagrado”, mesmo que ocorram disparos de preconceitos e violências simbólicas contra os cultos afro-ameríndios. Tocar é ser tocado pelo sagrado, é mergulhar em seus encantos, tocar é, por mais uma vez, ser tomado pela força da jurema sagrada, tocar simboliza,

externa e interioriza um ato de renovação, de reafirmação da iniciação. Cada toque é um desdobramento da primeira iniciação, e como iniciação poderíamos entender um complexo de experimentações e incorporações dos arquétipos sagrados da jurema, de sua narrativa, de sua comunidade de discípulas e discípulos, mestras e mestres, de encarnadas e encarnados, de encantadas e encantados, de árvores, plantas, banhos e toadas. Tocar é, por mais um instante, participar de um ato social, é encontrar-se com os pares de crença, de vivências e de trocas energéticas e simbólicas. Tocar é permitir ser afetado por um social composto por associações de coisas e causas capazes de tecer a sociedade da jurema sagrada.

Tocar em si, nos lábios, e correndo a mão sobre o corpo fazendo o sinal da cruz – a mão sobe para a testa, desce para o peito e depois segue de um ombro ao outro. Traz a mão que tocou a terra e o assentamento até os lábios num gesto que expressa afeto, é uma forma de beijo; beijamos o que suscita em nós atração, admiração e sentimentos.

O beijo nos assentamentos manifesta intimidade, manifesta um encontro entre corpos, uma comunhão de respeito e reverência. O sinal da cruz que se segue parece trazer a força energética do artefato sobre o corpo, sobre a vida. Acredita-se que os assentamentos sagrados são potencialmente possuidores de uma força, força essa que se deseja para si, para equilíbrio da vida. É comum ver esse gesto se repetir no desenrolar do ritual. Ao se pronunciar o nome de uma entidade, o seu discípulo toca o chão do barracão, leva a mão até a boca e faz o sinal da cruz sobre o corpo; ato esse que, além de externar reverência, apresenta um desejo de conexão com um cosmo sagrado e com os encantados.

A mão passeia sobre o grande cosmo. O grande corpo da terra passeia pelos assentamentos sagrados, sínteses do grande cosmo, e, de outro ângulo, parte do cosmo sagrado, e, por último, passeia sobre o corpo do discípulo da jurema – microcosmo, espaço das sensações e afetações, um corpo que busca sentir seu sagrado ser mediante o toque, mediante o tocar e tocar-se, um corpo parte de um todo, um corpo que sente e se afeta no todo, no cosmo e nos encantos assentados nos assentamentos sagrados.

Os “corpos” que hoje se encantam nos assentamentos da jurema foram corpos que tocaram e tocaram tão intensamente que se acoplaram, depois da morte, ao cosmo recortado de uma árvore sagrada e em troncos dispostos para sua habitação. Corpos cósmicos desdobrados em folhas, ciência e cosmologia.

A noção dos assentamentos como herança da ancestralidade compreende, dessa forma, outro olhar, que vai além do que já apresentei, mas que não gera ambiguidade, pois uma abordagem compreende a forma e a outra, o movimento. É preciso abrir um espaço para o entendimento do assentamento como herança ancestral, portanto, como patrimônio de uma comunidade humana.

Patrimônio é, por natureza etnológica, uma herança ancestral, algo “recebido dos pais”. O assentamento divino em sua natureza é um elemento e forma de compreensão cosmológica que é ensinado aos discípulos da jurema.

O assentamento é a herança ancestral e, como tal, é um patrimônio material capaz de delinear alguns dos itinerários da jurema sagrada. Esse ângulo de percepção é importante para meu enfoque, pois aponta para o mote desta pesquisa – a possibilidade de o artefato sagrado exercer uma manutenção (mantenedor) do conhecimento da jurema sagrada. Aí reside uma das importâncias desse patrimônio cultural da jurema: ele é, aparentemente, o nódulo central da resistência do conhecimento da religião, como um vetor de forças geradoras/mantedoras de crenças, rituais e conexões.

Vale entender que os assentamentos, enquanto patrimônio, possuem a pulsação da vida cultural da ancestralidade da jurema ao mesmo tempo que criam as veias que trarão energia vital para as novas juremeiras e os novos juremeiros. Um patrimônio concreto que resiste, assentado e entronado nas ritualísticas da religião, rituais que inspiram, alimentam e, ainda, dão sentido e profundidade às suas narrativas míticas e à memória da ancestralidade sagrada da religião.

Referências

99

ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: INL/ Pró Memória, 1983.

ASSUNÇÃO, Luiz. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ASSUNÇÃO, Luiz. As religiões afro-brasileiras na cidade de Natal: apontamentos sobre história e memórias. *In*: SILVA, Irene de Araújo Van den Berg (org.). **Memória religiosa da cidade do Natal**. Mossoró, RN: Edições UERN; RN Editora, 2022. p. 101-126.

BASTIDE, Roger. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro SA, 1945.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o Barroco**. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

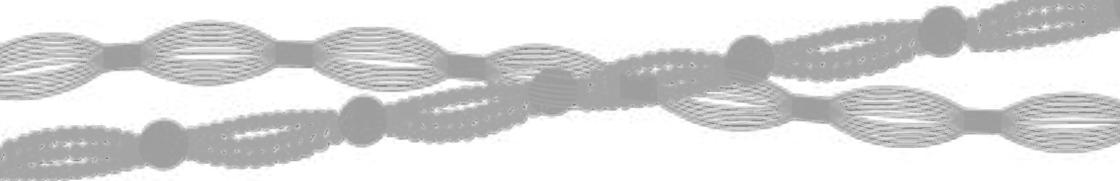
LEVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. *In*: LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Siqueira de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, João Batista Figueredo de. **Assentamentos da jurema sagrada**: expressão de um conhecimento ancestral. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia**. Tradução: Tiago Seixas Themudo. Petrópolis: Vozes, 2003.



A FESTA DO MESTRE COBRA CORAL COMO MICROCOSMO PARA AS NEGOCIAÇÕES DE GÊNERO DE DANDARA

Um corpo trans na cozinha do terreiro

Kallile Sacha da Silva Araújo

Advogada. Mestra em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN).
Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN).

“Despachando Exu”
para iniciar os trabalhos

Neste texto, apresento algumas reflexões acerca do exercício da identidade de gênero de uma mulher transexual no contexto de um terreiro de jurema sagrada, a partir de discursos e práticas ritualísticas, tendo a festa para o mestre Cobra Coral como cenário para as construções e acepções que serão desenvolvidas, enfatizando o espaço da cozinha. Tais considerações são resultantes de minha dissertação de mestrado em Ciências Sociais, fundamentada em trabalho etnográfico, com ênfase na narrativa da vivência de Dandara no Terreiro Cobra Rasteira¹, localizado na Região Metropolitana de Natal/RN.

O artigo está estruturado do seguinte modo: primeiro, apresento ponderações acerca do empreendimento do campo etnográfico, assim como narro as intempéries para acesso ao terreiro; logo após, apresento Dandara, elencando suas falas e elaborando aspectos a respeito da sua experiência na casa; em seguida, trago a narrativa da festa dada ao mestre Cobra Coral e suas particularidades, tomando-a como microcenário para as negociações de gênero elaboradas pela interlocutora, no que tange sua

¹ Nome fictício dado ao terreiro pesquisado para garantir o anonimato da interlocutora e do sacerdote.

atuação nas práticas ritualísticas e não ritualísticas, que atravessam as noções de feminilidades e masculinidades; e, por fim, esboço considerações não perenes e inconclusivas que margearam a pesquisa.

Nem todo trajeto é reto

Faz-se mister ambientar a pesquisa antes de adentrar a investigação relativa à festa. O trajeto, além de não ter sido reto, como Kiko Dinucci e Juçara Marçal cantam em “Cobra Rasteira”, o caminho foi movimentado, como bem ensina Exu. Pesquisar dissidências sexuais e de gênero não é fácil. Mas pensar esse recorte no espaço do terreiro exige um trato apurado. Uma reinvenção atrás da outra para dar conta das surpresas que o caminho etnográfico dispunha. Entre angústias e fôlegos, estamos aqui: tendo história para contar.

Inicialmente, havia decidido que os terreiros de candomblé seriam selecionados levando em consideração o mapeamento de terreiros realizado pelo Grupo de Estudos Culturas Populares da UFRN, do qual faço parte. Todavia, na medida em que me inseri no campo de pesquisa com mais afinco, percebi que não deveria limitar meu campo à escolha específica de determinado terreiro. Essa mudança foi baseada na compreensão de que as mulheres trans que frequentavam os terreiros estavam lá de forma intermitente, fluida. Desse modo, a escolha de um ou outro diminuiria a chance de encontrar mais mulheres para o constructo relacional necessário à pesquisa que estava prestes a começar.

Não tive acesso imediato às casas de culto, mas fui levada a algumas delas e, embora não tivesse definido um recorte prévio, por meio do qual procuraria localizar minhas possíveis interlocutoras, tampouco um terreiro específico, sabia que deveria procurar mulheres transexuais que estavam nos terreiros. Dali em diante, eu tinha que “dar um jeito” de vivenciar a experiência de estar naqueles espaços e buscar uma possível troca com aquelas mulheres.

Comecei minha busca por interlocutoras com a proposta de utilizar uma estratégia de “bola de neve”. Essa estratégia permite acessar progressivamente um determinado grupo de pessoas que estão dispersas em diferentes espaços, em regimes de possível invisibilidade para um observador externo, a partir de indicações recebidas das próprias interlocutoras com quem já há relação.

Confesso que senti uma resistência para conversar com as pessoas nos espaços religiosos. Na vivência nos terreiros por onde passei, houve momentos em que me senti deslocada ou com a sensação de incomodar o funcionamento natural das coisas naqueles ambientes e lidar com isso, além dos embaraços da pesquisa, me mobilizou durante um bom tempo da investigação.

Há na experiência etnográfica um esforço de compartilhamento, mais ou menos exitoso em função das resistências que a presença do pesquisador suscite e das esferas de atividades nas quais se encontre em termos de atividades desempenhadas, trabalhos desenvolvidos, festas comemoradas, rituais realizados (SILVA, 2009, p. 179).

Busquei manter uma relação entre teoria e empiria durante todo o processo de construção do relato etnográfico. Foram realizadas entrevistas que não seguiram um roteiro rígido, havendo liberdade para a entrevistada orientar sua própria narrativa, trazendo à tona o seu conhecimento e vivência. Conversas informais também foram de fundamental importância, dado que auxiliam na familiarização com o terreiro, enquanto *locus*, com os filhos da casa e com o sacerdote.

No geral, a seleção da interlocutora foi sendo negociada na prática a cada entrevista com as pessoas que aos poucos fui conhecendo e que me indicavam outras. Muitas dúvidas e questões surgiram no desenvolvimento da pesquisa, seja no processo de elaboração teórica, na realização das entrevistas, no contato com a interlocutora e, até mesmo, no exercício da escrita. Algumas delas contornáveis. Outras, nem tanto. A indisponibilidade para encontros foi uma das coisas mais difíceis no percurso. Mas a parte dorida foi reelaborada no caminho da pesquisa de campo: Dandara me foi apresentada e, a partir dali, seguimos juntas.

Na ocasião das entrevistas realizadas com Dandara, pude acessar aspectos de sua trajetória que foram diretamente atravessados pelos significados atribuídos pelo contexto social do qual faz parte à sua sexualidade inicialmente e, posteriormente, à sua identidade de gênero. Desse modo, as questões referentes à sua relação familiar, profissional, afetivo-sexual e religiosa são pontuadas aqui como camadas dessa existência que teve, de algum modo, sua dinâmica atravessada pela expressão de gênero.

Do contexto religioso, fora as questões referentes à prática religiosa em si, interessei-me também por observar a relação de Dandara com a comunidade do barracão, por compreender que o entendimento do exercício de sua identidade de gênero no aspecto socializador reflete na dinâmica com a qual essa identidade atua nesse espaço.

Dandara

Dandara tem 34 (trinta e quatro) anos, é uma mulher transexual praticante de candomblé e da jurema sagrada, filha de Oxum e “amadri-nhada” por Mestra Luziara. É também a filha mais velha de uma família católica. Atualmente, cursa Educação Física numa instituição de ensino privada e atua como cabeleireira num salão de beleza de propriedade de sua mãe, no centro comercial mais popular da cidade do Natal-RN.

A marginalização afetiva e social experienciada por Dandara na infância, na adolescência e na fase adulta, em razão de sua transexualidade, tem efeitos na sua vivência atual e no corpo religioso do qual faz parte. Cada fala de Dandara carrega um marco de sua existência, na medida em que o valor simbólico de cada negação se perfaz a partir da sua identidade de gênero. Sua chegada ao candomblé, como será discorrida adiante, tem relação direta com as tentativas de acolhimento e reconhecimento ao longo de sua narrativa de vida.

Aquele corpo, a partir da sua concepção como mulher, que buscava vivenciar a identidade de gênero feminina e reivindicar espaço no mundo, não estava em conformidade com as regras que conduzem as apreensões de masculino e feminino como devem ser. A vinculação entre gênero e sexualidade, por exemplo, passara a ser questionada. Era preciso se “reinventar”, como afirma Berenice Bento (2006).

O gênero, condicionado a normas obrigatórias, oprime os(as) trans que não se enquadram na classificação binária heteronormativa. Portanto, redefinir-se criando novas formas de gênero é tomar o poder de si mesmo, reproduzir uma negociação de poder social com o poder emocional interno. No entanto, nem sempre essa construção de uma nova identidade de gênero é pacífica [...] (MASIERO, 2017, p. 98).

Dandara se vê e se reconhece enquanto mulher transexual. Mas nem sempre foi assim. O processo até esse reconhecimento foi pautado numa trajetória não tão destoante de muitas outras mulheres trans, que se percebem primeiro como homens gays, afeminados, para somente depois se reconhecerem como mulheres trans.

Enquanto se reconhecia como homem gay, Dandara sofria as intempéris da homossexualidade (que não foram poucas), mas só quando passou a se compreender como mulher, como alguém que não se reconhecia naquele corpo masculino, é que, como ela afirma, “o problema virou mais quinhentos”. A transexualidade, como experiência deslocada do referencial binário homem/mulher, vem historicamente sendo construída, portanto, como uma identidade que precisa ser corrigida e adequada a tal molde.

Quando transexuais [...] produzem a si mesmos, a partir da incorporação de diversos códigos de gênero, seus corpos passam a funcionar como plataforma de diferentes micropolíticas que levam ao deslocamento da suposta cadeia “natural” corpo-sexo-gênero-desejo, que permitem romper com a ideia de essência que sustenta a noção naturalizada sobre o que é ser homem ou mulher. Entretanto, todos que vivem afastados da lógica binária (homem/mulher) de produção de si passam a ser abjetos, segundo Judith Butler (2002), ininteligíveis em uma cultura heterocentrada. Devem, portanto, ser estudados, regulados normatizados, governados (ALEXANDRE, 2015, p. 16).

A reinvenção de Dandara se dá no espaço do terreiro. E, nesse sentido, a festa de Seu Cobra Coral, tomada como aporte principal deste artigo, foi utilizada como cenário micro das representações que Dandara tem no terreiro e indicará aspectos relevantes sobre as afirmações e negociações dela no tocante à sua fé, ao Sagrado e aos referenciais de masculinidades e feminilidades atribuídas pelas tarefas ritualísticas realizadas, mas também aos movimentos de adequação necessários para que a convivência e o respeito, do qual ela se orgulha muito em ter, fossem mantidos nos conformes.

Fora dada a largada: os mestres e mestras vão tomar o salão

Vai ser a festa dele, vai ser o ritual do dono da casa, o patriarca da casa, no caso falamos assim, que é o nosso padrinho. Então assim, tem que tá tudo muito impecável. Da mesma forma que você elabora uma festa para você, a festa do seu aniversário, você vai receber convidados na sua casa, você vai querer que tudo saia da melhor maneira possível, a melhor comida, a melhor roupa, o melhor seu, o melhor que você pode oferecer (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

A festividade de mestre Coral, que narro a seguir, serviu-me de escopo para analisar os elementos de feminilidades e masculinidades que implicam na identidade de gênero de Dandara, em suas particularidades. Desse modo, inicio com considerações a respeito do fenômeno festa para a Antropologia e suas relações com a religião para, então, dar seguimento à narrativa.

Festejar é sagrado

A festa, em sua essência, é uma atividade ritualística que conduz simbologias, na experiência social, ao mesmo tempo que possibilita uma espécie de formação de rede importante que serve para pensar as relações estabelecidas entre Dandara e a comunidade do terreiro, além da relação entre ela e os visitantes da casa. A festa constitui espaço propício para a construção de identidade, para a reafirmação de valores comuns, ou para a elaboração de novos valores.

Durkheim (2003) já discutira a desassociação entre o elemento recreativo e a religião, sugerindo ser um despertar natural de um para a outra. Para o autor, a relação existente entre a cerimônia religiosa e a festa, em si, não pode ser negada e afirma que, “nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade” (DURKHEIM, 2003, p. 372). Além disso, “como fato social total que é a festa engloba as esferas de sentido, transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho. Em alguns casos, pode ser também uma forma de resistência” (AMARAL, 1998, p. 4).

No texto “Cidade Em Festa: o povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo”, Rita Amaral (2005, p. 5) cita Nina Rodrigues para afirmar que a expressão “candomblés” designava as próprias festas públicas do culto iorubano, deixando evidente o caráter de sinônimo estabelecido entre o termo candomblé e o termo festa. Para ratificar a ligação entre religião e festividade, Amaral (1992) relaciona valores suscitados no candomblé com os estudos da festa na Antropologia e a reafirmação desta na vida do grupo de axé, sugerindo que o “povo de santo” possa ser igualmente chamado de “povo de festa”. A autora identifica a festa como formadora do

ethos do povo de santo e para ela é na festa que os papéis sociais desempenhados pelos membros do terreiro são exercidos de forma plena, haja vista ser nesse momento que se encontram, contracenam, através de figurinos, do conjunto de signos rituais e de posturas acionadas reverberando, inclusive, em especificidades de comportamento perante a comunidade do Ilê.

Segundo Amaral (2005), o festejo é uma “vitrine” de um estilo de vida. Nesse sentido, pode-se considerar a festa de candomblé como um dos elementos estruturais e estruturantes da religião. Sua estrutura simbólica e social compõe uma rede de significados e alianças se configurando enquanto espaço de construção de identidades, coesão grupal, representando o *ethos* – estilo de vida do “povo de santo”. Nela, pode-se perceber o grau de organização dos integrantes dos terreiros, as redes de solidariedade e sociabilidade, a estética e sua estrutura hierárquica.

A festa é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados, as individualidades como identidades de orixás e de ‘nação’, o gosto, as funções e alternativas que o grupo é capaz de reunir. Nela não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; muitas outras coisas acontecem na festa. Nela, andam juntos a religião, a economia, a política, o prazer, a estética, a sociabilidade, etc. Por essa razão as festas de candomblé podem ser classificadas na categoria dos fatos sociais totais que, para Mauss (1974), têm uma dimensão estratégica na elaboração do conhecimento antropológico. A vivência da religião e da festa é tão intensa que acaba marcando de modo profundo o gosto e a vida cotidiana do povo-de-santo (AMARAL, 2005, p. 30).

É indispensável compreender que o aspecto lúdico não deve ser desconsiderado. Todavia, a festa, em si, é o “fim” do arcabouço ritualístico que a antecede. Não é possível que ela aconteça sem que antes tenha sido dada a largada para os preparativos que envolvem a organização prática e religiosa desta, algo que vivenciei com a interlocutora. Esse movimento pode ser visto como uma maneira de agregar e aproximar novos olhares ao terreiro, atrair pessoas para o conhecimento do culto e, por conseguinte, para participação posterior, servindo como “vitrine” da religião.

A festa é o momento em que a identidade do grupo se expressa plenamente e, a partir da qual, segundo Amaral (2005), se entende certo proselitismo do candomblé. Nesse sentido, percebo o quanto aquele espaço, reverberando diversos aspectos da sociabilidade de Dandara e de seus irmãos de santo, possibilitava-me compreender o demasiado aparato que aquilo tudo me fornecia para entender como aquele corpo não só era notado, mas como era protagonista nas interações que aconteciam no terreiro.

Quando a festa aconteceu, já estava em contato com Dandara há um tempo. Já havia ido ao terreiro algumas vezes, à sua casa e já estávamos conversando sobre a pesquisa. Quando soube o que aconteceria, sugeri

que a acompanhasse nos preparativos, nas compras e no processo que antecederia a festa pública.

Enquanto conversávamos, Dandara passou a explicar que o período que antecedia a publicização era denominado como função, “é o que antecede o ritual, a preparação, a hora do ritual, a preparação da comida, a magia que está ali circulando, a preparação de ebós”. Questionei-a sobre o que seriam os ebós, ela emendou:

É um trabalho. Ebó é uma limpeza, algumas coisas que são feitas, alguns tipos de comidas que são feitas que passam no seu corpo para que você vá se limpar materialmente, para que seu espírito livrar de alguma coisa ruim, abrir uma oportunidade de uma coisa melhor, isso é chamado de ebó. Ebó ou limpeza, alguns termos assim, o termo ebó é mais Candomblé e limpeza é mais Jurema, sacudimento, preciso fazer um sacudimento, uma limpeza você já sabe mais ou menos o que é: em algumas coisas vão passar no seu corpo, algumas frutas, algumas bolas de farinha, pipoca, um banho de pipoca, um banho de folha para se limpar, limpar áurea, entendeu? É mais ou menos isso, ebó é chamado disso. Aí nessa função o pai de santo ele disse exatamente o que cada filho vai fazer (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

A interlocutora menciona que, na função, o pai de santo é quem diz exatamente o que cada filho vai ficar responsável por fazer. Perguntei a ela, nesse caso, o que faria na função, querendo antecipar o que seria visto por mim. Rindo, ela respondeu:

“eu faço tudo, eu participo da limpeza, faxina geral, normal, faço as comidas que vão ser oferenda da entidade, participo do ritual do corte, né”; e alertou em seguida: Já deixa na sua agenda a próxima semana alguns dias, alguns horários, porque o horário que eu vou para feira vai ser mais ou menos umas 10 horas da manhã, eu vou para academia de manhã (risos), eu já disse ao meu pai, já não vou para academia na quinta, já não vou para academia na sexta, nem no sábado eu não vou poder ir, então deixa eu ir mais dias de manhã pelo menos de manhã um pouco de cansaço. Vou querer descansar só para o sábado, aí eu também não vou malhar na sexta, nos outros dias não vai interferir, não aí pronto, você já deixa a sua agenda já (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Ainda sobre a função, Dandara explica:

Vão vir algumas pessoas de Recife, que vão dormir do sábado para o domingo lá na casa da mãe do meu pai, aí saindo de lá de Mangabeira a gente já vai direto para redinha para finalizar as coisas todas, direitinho para receber algumas pessoas que já vão vir na quinta para Matança da sexta. Na quinta-feira no Alecrim, comprar

as coisas, pôr no carro, no mercado tipo Atacadão, de lá vamos em Mangabeira deixar tudo lá para quando for na sexta-feira não precisa comprar mais nada, pôr direto para função, aí na sexta-feira (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

No tocante à minha presença nos rituais que aconteceriam às vésperas da festa, Dandara fez questão de explicar que precisaria pedir permissão a seu pai de santo para que pudesse acompanhá-la, considerando a possibilidade de que não seria permitido participar de todos os eventos, dado o fato de que não era iniciada na religião. O próprio espaço físico e simbólico do terreiro se organiza de acordo com a prática do segredo. Nem todos podem ter acesso a todas as partes da casa. Sempre fechadas aos curiosos, sejam eles “de dentro” ou “de fora”, as portas das casas de santo são categóricas na mensagem que querem transmitir: portas fechadas guardam segredos aos quais só alguns devem ter acesso. Da mesma forma, o acesso aos rituais (e em alguns casos até às festas públicas) é franqueado a alguns enquanto são vetados, ou negados, a outros (ARAÚJO, 2015).

Pedi, então, que Dandara comunicasse a seu pai de santo a minha proposta em acompanhá-la na função. Não tinha certeza sobre a possibilidade e gostaria de minimamente garantir que não fosse causar nenhum tipo de incômodo ou constrangimento. A esse respeito, a interlocutora sinalizou:

Já perguntei a ele, mas só na hora do ritual que não, pode até ser da religião, mas se não for iniciada no ritual você também não pode ver, independente de quem seja eu. Naquele espaço, você só pode ver se você foi iniciada, e as outras coisas vai fazendo a comida, pode, até porque a comida vai estar aberta, se quiser tirar foto do banquete, da mesa, de todas as comidas prontas pode tirar também! pode tirar foto das pessoas fazendo a comida? Pode! eu acredito que meu pai adora foto, não sei se você já percebeu né ele adora foto! se quiser fazer foto dele pode fazer também (risos) ele adora foto. Ele disse: “Diga a ela que pode ficar à vontade, só aquelas horas avise, para aquelas horas ela fica ali sentadinha no cantinho dela” (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

108

A permissão para que acompanhasse a função, como pesquisadora, veio munida, todavia, de algumas ressalvas (compreensíveis, diga-se de passagem). Primeiro, não poderia estar presente no momento dos sacrifícios e matanças dos bichos; e, segundo, não poderia adentrar, em momento nenhum, o quarto no qual o ritual da matança acontecia. Os sacrifícios, de certa forma, guardam relação direta com os preparativos, bem como com a própria realização da festa.

Como dispõe Amaral (1992), amparada pela teoria de Mause Hubert (1968), acerca do ritual de sacrifício, este deve ser compreendido como parte do processo de preparação e realização, implicando uma consagração. Sacrifício implica uma consagração, ou seja, é a transformação de um objeto profano em sagrado.

[...] a vítima do sacrifício, transformando-se em objeto sagrado, entra em contato com forças religiosas que, na teoria durkheimiana, representam as forças vitais que mantêm vivo o tecido social. Mesmo quando não se tem uma vítima, no sentido estrito do termo, ou seja, um ser vivo que dá sua vida ao sagrado através da imolação, pode-se entender a importância da noção de sacrifício para a compreensão da festa, pois até nas mais urbanas e atuais é possível perceber o “sacrifício” de bens simbólicos e materiais em favor delas (AMARAL, 1998, p. 29).

Sabendo das condições impostas para estar no Ilê, combinei os detalhes com Dandara. Às vésperas da ida, dois dias antes da cerimônia pública, havíamos nos encontrado e combinamos que a levaria, logo cedo, na sexta-feira, e já ficaríamos lá. A proposta era estar com Dandara, acompanhando-a em todas as atividades que ela assumiria no terreiro, observando como se daria o desempenho de funções e como sua identidade de gênero seria vivenciada.

Vai ser meu dia a dia mesmo, de estar ali cortando frango, fazendo arroz, fazendo fogo de carvão, trabalhando nisso, trabalhando naquilo, até se quiser fazer fotos fique à vontade para fazer foto, vai perguntando eu vou respondendo e pronto (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Como acertado, cheguei à porta da casa de Dandara às 7h da manhã. Ela já me esperava arrumada, com ar de inquieta. Cumprimentamo-nos e ela, em seguida, pediu ajuda para colocar no carro as coisas que precisaria levar para o axé. Roupas, comida, panelas, vasilhas, 40 kg de frango. Lotamos o carro, passamos para pegar outras três pessoas que iriam conosco. Duas pessoas que eram de Recife, irmãos de jurema de Dandara, feitos por pai Fraga, e uma amiga que frequentava a casa e que iria para auxiliar nas tarefas. Seguimos para Laranjeiras.

Chegamos e ainda estava tudo fechado, já que pai Fraga só chegaria perto do meio-dia. Estacionei próximo ao portão de entrada para retirar as coisas do carro. Nesse momento, o que me despertou atenção foi o fato de Dandara ter a chave do terreiro pendurada no mesmo chaveiro da sua casa. Perguntei-me, de pronto, sobre a relação estabelecida entre Dandara e seu pai de santo. Não deveria ser para todos os filhos e filhas de santo que ele daria a chave do terreiro. Atravessou-me a dúvida se Dandara teria uma relação de confiança com pai Fraga distinta de outros membros da comunidade e o porquê disso.

A festa de mestre Coral faz parte do calendário do terreiro de pai Fraga. Embora não seja para orixá, e sim para um mestre da jurema, a relação estabelecida para as subseqüências de organização, segundo Dandara, se assemelham bastante. Entrando na casa de axé, fomos direto para a cozinha, organizar as coisas para que tudo saísse de acordo com o previsto.

Às vésperas da festa alguns animais são sacrificados e ofertados e as chamadas “comidas secas” (as “comidas de santo” que não sejam animais sacrificados) oferecidas. Depois de limpos os bichos, cozinham-se as carnes, separa-se o que cada entidade ou orixá deseja e, no dia seguinte, são preparadas as comidas que serão servidas à assistência da festa, no jejum, que é a refeição coletiva, que serve os convidados e membros da casa.

A feitura das comidas, em geral, é de responsabilidade da iabassê da casa, com auxílio de equedes e iaôs. No caso do terreiro de pai Fraga, o Cobra Rasteira, a cozinha estava nas mãos de Dandara. E era ali que parecia ser seu lugar de domínio. Fiquei na cozinha com Dandara, acompanhando cada passo, cada tempero colocado nas panelas e, enquanto cozinhava, ela me dizia para que servia cada coisa, como ela era vista naquela cozinha, o que ela poderia fazer ali e o que não poderia.

Nesse sentido, Dandara, enquanto começava a mexer nas panelas, deixava claro para mim que nenhuma das obrigações que ela faria naquele espaço seria passível de qualquer questionamento, dado o fato de que a confiança que ela adquiriu perante a comunidade e seu pai de santo garantia que ela fizesse da cozinha o seu lugar. Ficava claro para mim, ali, que a cozinha era um espaço dominado por ela, de fato. Cada pessoa que ia adentrar a cozinha solicitava uma espécie de “licença”, como se fosse compreendido que ali era o lugar que Dofonitinho tinha propriedade e mais ninguém. Fui escalada para cortar verduras, descascar aipim e desfiar frango. O trabalho a ser feito era muito e estava só começando.

O intuito daquele dia era cozinhar as comidas de santo, fazer o ritual de matança dos bichos, ofertar para o mestre e começar a organizar o lugar, no sentido da limpeza geral, para a festa do dia seguinte. Na cozinha, Dandara e eu conversávamos enquanto cada uma fazia uma coisa. Ela, muito inquieta, mexia em várias panelas ao mesmo tempo e dizia com frequência o quanto se sentia orgulhosa de estar ali, cozinhando para seu padrinho.

A diferença de você trabalhar para o seu visível, para o ser humano que ele pode te enganar, dizendo “ai, muito obrigado!” mas ao mesmo “não tá fazendo mais que obrigação” por dentro. E o invisível não, o invisível você vai ver no seu dia a dia, as coisas começam a acontecer, a vida começando a clarear, você tava com aquela doença a sua fé, a sua energia foi toda para ali na hora de fazer aquela comida, foi todo o seu pensamento ali na hora de fazer aquela reza, aquela... ofertar aquela oferenda, e às vezes o seu ancestral, o guia, ele lhe deu tudo aquilo que ele recebeu de coração. Às vezes você abre mão de uma praia, você abre mão de um relacionamento, você abre mão de uma festa como eu já abri mão de muitas coisas na minha vida, esse nunca me arrependi, nunca me arrependi, eu acho que tudo que eu passei, tudo que eu passo, tudo que eu sou eu devo a minha razão pessoal e as minhas entidades, que sabem da minha necessidade, são coerentes comigo, então assim, é muito gratificante você passar o dia no presente, aqui para mim é super divertido, eu não tenho a função de ter uma equipe de trabalho e trabalhar sozinha, pra mim tanto faz como tanto fez (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

A imposição para que não acompanhasse o ritual fora explícita, todavia, no momento que o ritual começou, não me fora pedido para sair. Estava sentada no mesmo lugar dos filhos da casa, abiãs, iaôs e juremeiros. Sabia cantar alguns pontos, bati palmas e, como se da casa fosse, estive presente durante todo o ritual. De fato, não entrei no quarto, para onde foram levados o sangue, as vísceras e todas as oferendas, tampouco invadi o espaço que não era destinado aos que somente acompanhavam o ritual. Então, registrei cada pedaço daquilo que acontecia no espaço-tempo. Cada ponto cantado, cada reza, cada desejo, cada nome dito.

Ao final do ritual de sacrifício de dois bodes, estava eu ali ajudando a limpar as vísceras que seriam ofertadas ao mestre e a cortar o frango que seria cozido no dia seguinte. Dandara ocupava, naquele momento, lugar de Dofonitinho da casa. Nada escapava às suas mãos, tudo passava por ela: do carvão colocado na churrasqueira ao café servido a um pai de santo que participava do ritual.

Registro que compartilhar daquilo me propiciou perceber a importância da construção do próprio procedimento ritual, não só como pesquisadora, mas também como alguém que se sentia afetada por aquele momento. O ritual se estendeu por algumas horas e, depois do seu encerramento, passamos a limpar o espaço e a tratar os 40 (quarenta) quilos de frango que seriam servidos. Digo “passamos”, porque estava participando do processo, já que havia me disposto a acompanhar Dandara em todas as atividades que me fossem permitidas.

Estar na cozinha com ela, por exemplo, despertou o entendimento de que esse espaço deveria ser elemento de análise mais depurado, já que o exercício de uma determinada feminilidade se apresentava ali, embora com muitas ramificações que poderiam ser pensadas a respeito da sua identidade de gênero. Nesse momento, houve interação não só com a interlocutora, mas já não sentia que estava naquele espaço como alguém que só observava e era observado com olhar de curiosidade. Ao que parecia, minha presença havia sido naturalizada. Os processos para a festa estavam encaminhados.

No dia seguinte, estaríamos cedo no terreiro para que fossem terminadas as etapas da comida para os convidados (já que as comidas para o mestre já haviam sido entregues), a limpeza geral e a ornamentação do barracão.

Sábado é o dia, o dia que você vai mais ouvir meu nome na face da terra, é o nome que você mais vai ouvir chamar, porque você vê, vou estar na cozinha e “dofonitinho, me dá um café? me dá uma água?”, vai ser o dia todo todinho dessa maneira, de uma hora da tarde até 8 horas da noite vai ser assim durante o dia. Eu fico mais só, aí eu faço uma comida pronta no sábado, deixo o almoço pronto para poder começar corrida da festa, porque geralmente vem gente de meio-dia, tipo como o pessoal de Recife, quando eu chegar lá já tem comida pronta para quando as pessoas chegarem fazer a refeição (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Maracás, cachimbos e batuques: abram caminhos para o mestre Cobra Coral

Sábado! Dia da festa de mestre Cobra Coral! Chegamos ao Ilê cedinho. Enquanto Dandara estava na cozinha preparando litros de café para quem chegava, fui trabalhar no barracão, onde os atabaques estavam e onde, de fato, a festa pública aconteceria. Varri, com o auxílio de pai Marrom, um dos filhos de jurema de pai Fraga que veio de Recife, e o auxiliiei nos demais processos de limpeza dos ambientes do terreiro. Pendurei palha por palha na parede e, a cada vez que observava o espaço se mostrando pronto, sentia-me feliz por participar daquilo.

Preciso registrar também que os arrepios me fizeram companhia o tempo todo e compreendia que as forças que regiam aquele lugar estavam comigo também. Refleti sobre o que Dandara havia me dito no dia anterior a respeito de trabalhar para o invisível. A dimensão que ela dá a todo labor que oferta aos seus guias, naquele momento, foi compreendida por mim de uma maneira muito palpável. Limpei cachimbos com vinho tinto, ajudei a colocar gelo nos isopores que guardavam as centenas de latinhas de cerveja que seriam servidas ao público.

A dinâmica de trabalho no terreiro é interessante, no sentido de que todo mundo que está ali precisa estar em atividade. Não é de “bom tom” que alguém esteja parado enquanto os outros estão na labuta e, além disso, todos estavam na mesma missão de deixar o terreiro o mais impecável para a chegada dos visitantes.

Durante o dia, começaram a chegar pessoas de outras cidades para a festa, que ficariam até o momento do início dos festejos. Ocuparam alguns quartos que existiam no espaço, com malas e malas de roupas para vestirem suas entidades. A casa estava ficando cheia. Em alguns momentos, era como se eu, organicamente, fizesse parte daquilo, mas, ao mesmo tempo, procurava exercitar um olhar distanciado, no intuito de conseguir elaborar com mais nitidez aquilo a que me propunha e não acessar o lugar de “intrusa”.

Fiquei na cozinha com Dandara grande parte do tempo para acompanhar o que era feito ali e buscar compreender como se davam as relações de sociabilidade, que tanto me interessam para o desenvolvimento dessa pesquisa. Ela não parava um minuto. A comida servida no dia foi estrogonofé de frango, arroz, salada e batata palha. Naquele momento, muito café e muita cerveja circulavam no ambiente. Comida feita, panelas cheias, era a hora de nos arrumarmos para o início da festa, que estava marcada para 16h. Alguns ônibus lotados de pessoas que eram filhas do babá começaram a estacionar na frente da casa, e havia muitas outras que estavam ali para acompanhar a homenagem para mestre Cobra Coral.

Acompanhei Dandara se arrumando no quarto, vestindo a roupa, e cada adereço escolhido por ela me chamava atenção. Ela se maquiou

com tudo que tinha direito: sombra, pó, blush, corretivo, contorno e batom vermelho. Nas mãos, anéis; nos braços, muitas pulseiras douradas; aspectos da sua feminilidade estavam presentes. Todavia, Dandara estava vestida como alguns homens cis da casa.

A casa estava lotada, muitos pais e mães de santo adentravam o terreiro com seus filhos de santo a tiracolo. Parecia uma disputa pelo ornamento mais bonito, mais brilhoso. Muitos cumprimentos até chegar ao barracão e, assim, estava se formando aos poucos o início da atividade festiva.

Observei a forma como cada um era recebido, como cada membro da comunidade do terreiro recepcionava os visitantes e, em contrapartida, buscava apreender os movimentos de Dandara. A parte pública da festa de candomblé, por suas características de ludismo – o canto, a dança, o ultrapassamento do eu no transe, um figurino e papéis previamente conhecidos por todos que dela participam – assume características de um drama ritual, semelhante à representação teatral, em que são vividas as histórias dos deuses e a do povo de santo (AMARAL, 1992).

Tudo pronto, pai Fraga anuncia que a festa vai começar e os tambores dão as boas-vindas a quem chega. Os mestres e mestras chegando, anunciando que a noite estava só começando. A gira se estendeu por horas, até a madrugada, como de costume. Muito cigarro, muita bebida e muita gente ocupando o barracão, cantando alto e fortalecendo o movimento de axé que se estabelecia ali.

Durante a festa, em meio a tanta movimentação, cheiros e sons, perdi Dandara de vista por alguns instantes. Fiquei na espreita para não deixar passar o momento em que sua Luziara chegaria. No entanto, ela não veio. Dandara se ocupava de outros afazeres que uma festa daquele porte costuma requerer. A sua função naquele dia parecia ser de uma espécie de gerente da festividade, estava sempre em trânsito entre a cozinha e o barracão.

Nos momentos mais importantes, como a chegada dos mestres, ela estava assessorando os pais e mães de santo e os mestres e mestras na medida em que eles iam chegando para trabalhar com a ciência da jurema. Vale pontuar que durante a festa, em si, eu apenas observei, já não estava mais auxiliando; desse modo, então, pude apurar os fluxos que se encontravam ali e não somente o “de dentro”, como no momento em que estive ajudando na preparação.

Na festa, vi a comunidade, os demais filhos, chegada e partida de pessoas e entidades e Dandara transitando por essa trama. Observei alguns padrões de gestos, comunicação e vestimenta que eram próprios daquele espaço-tempo. Os ogãs vestiam calças e camisas, as mulheres vestiam a baiana e os homens vestiam camisa e caçolão, Dandara mesclava esses elementos aos adereços já mencionados (balangandãs), calça comprida, pano da costa e um pano de cabeça.

Além das demais funções, permissões e proibições que encerram o que Dandara pode e não pode fazer no dia a dia ritualístico do axé pautado no seu gênero, duas questões se sobressaltaram na minha observação no

trânsito de Dandara nessa festa, uma diz respeito ao seu comando nas produções da cozinha e a outra, às suas vestimentas. Passo a analisar os elementos de feminilidade e masculinidade que cada exercício desses expõe, em congruência ou não, com os ditames religiosos. Além disso, busco indicar como a identidade de gênero de Dandara é possibilitada de ser plenamente exercida ou negociada, ancorada na vivência da interlocutora.

Para a festa acontecer, um corpo trans ocupa a cozinha

Sem dúvida, no Candomblé tudo começa na cozinha e nada pode ser comparado à energia que emana das oferendas aos orixás (Mãe Stella, prefácio do livro de Raul Lody, 2004).

Eu tenho a minha posição dentro da casa, não é que eu seja dona da cozinha, porque eu não sou, não existe esse cargo específico para mim, porque assim, eu sou uma pessoa trans (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

É sabido que o gênero se constitui na medida em que agimos e acionamos determinados símbolos e signos. Dessa mesma forma, ritualizamos feminilidades e masculinidades.

A cozinha dada no recorte da casa e no contexto religioso é, em regra, um lugar onde a feminilidade tem resguardo. Melhor, onde o exercício de masculinidades não é, exatamente, habitual. O que não significa dizer, obviamente, que, embora a presença de homens não seja habitual, não aconteça. Assim como também não significa dizer que todos os homens assumem funções junto às panelas. Importante sinalizar que a cozinha é um dos lugares mais centrais de um terreiro. Nela é possível exprimir relações sociais e de poder, marcações de identidades, ressaltar diferenças de gênero, gerações, tradição e hierarquia. Assim, conclui-se que a cozinha adquire relevância, não só tendo como recorte a vivência da interlocutora, mas também serve de aporte para a compreensão da dinâmica dos terreiros de axé.

Ao tratar o espaço da cozinha e o cozinhar enquanto fontes que falam de conhecimento tradicional e de relações sociais e afetivas, estou falando também da compreensão de práticas desenvolvidas dentro do terreiro. No que concerne à ocupação do espaço da cozinha, em relação ao gênero, a associação da mulher ao espaço doméstico e especificamente à produção dos alimentos encontra suas raízes no final do século XVIII.

Não se trata de afirmar que as mulheres não participavam dessas atividades antes do século XVIII, já que seria uma afirmação leviana e descabida, mas que data desse momento a correlação entre o espaço da cozinha e

a figura feminina. Apesar de hoje a cozinha representar uma peça da casa eminentemente feminina, nem sempre ela esteve vinculada a um dos gêneros.

Como são narrados em relatos que remontam os séculos XVII e XVIII, “todo o trabalho e a sociabilidade do interior da casa se realizava ao redor desse fogo”, como afirma Carmen Rial (2017, p. 38). No texto, a autora expõe o espaço da casa como a expressão material de uma vida simbólica que expressa as mudanças sociais, as relações de gênero e a forma de organização familiar.

Nesse caso, compreende-se o espaço da casa como um todo, mas, ao mesmo tempo, suas partes elementares expressam os mesmos sentidos. A respeito da cozinha, indica: “Mais do que um espaço privado, a cozinha é um espaço íntimo da família, passando nas últimas gerações a ser um espaço da mulher” (RIAL, 2017, p. 38).

Afirmar que a cozinha é um espaço de intimidade é importante para compreender a dinâmica de funcionamento desse espaço num terreiro. A cozinha é o lugar onde são preparadas as comidas para os orixás e entidades, para o público da comunidade do terreiro e, por fim, em dias de festa pública, para o público visitante.

Sendo assim, é preciso compreendê-la como um espaço chave de reprodução e da própria manutenção do grupo religioso. Além desse espaço de produção de saberes, através da alimentação, a cozinha torna-se um espaço de cuidado, de sociabilidade e, sobretudo, de segredo. Desse modo, é também considerado o lugar onde o axé efetivamente acontece e onde o segredo que envolve a religião se materializa e onde se aprende, de fato, a relação com o arcabouço mágico e espiritual presente na manifestação religiosa.

Assim como propôs Marcos Alvarenga no trabalho intitulado “Candomblé se aprende na cozinha”: Conhecimento, alimentação e a cozinha dos terreiros de candomblé, gostaria de indicar que esta não deve ser compreendida tão somente como espaço físico, mas também “enquanto um poderoso modelo para pensarmos os valores, símbolos, receitas e técnicas rituais das comunidades de terreiro” (ALVARENGA, 2017, p. 6).

Todo saber gerado dentro da cozinha de santo circula dando tom à interação completa do terreiro e é compartilhado, na medida em que a possibilidade hierárquica permite, para que o axé da casa esteja sempre em movimento. De acordo com Alvarenga (2017, p. 6), “é no movimentar-se que os filhos de santo aprendem”. Assim, o conhecimento que parte da cozinha, ou que nela é desenvolvido, se dá na medida em que o filho ou filha de santo está trabalhando – em outras palavras, “se você estiver dentro da cozinha lavando um copo, você aprende”. Sendo, portanto, o trabalho a mola propulsora do conhecimento.

A cozinha do terreiro, para além da sua dimensão mais óbvia, a de espaço de produção e transformação de alimentos, trata-se de um local de aprendizado e transformação dos iniciados. Como dito anteriormente, além da divisão hierárquica do trabalho, a dimensão de gênero também é importante para a compreensão da dinâmica de trabalho da cozinha de santo.

Nesse sentido, entende-se, por exemplo, que a cozinha de axé é um espaço essencialmente feminino. É possível afirmar que a própria estrutura hierárquica do culto indica isso, quando dedica um posto de prestígio e grande responsabilidade dentro da cozinha. Esse posto é o cargo de iabassé, destinado ao controle e à supervisão das atividades da cozinha: a notável encarregada pela comida ritual. Um cargo concedido unicamente a mulheres, já que se considera o espaço da cozinha como dimensão simbolicamente pertencente e atrelada ao poder da mulher.

O posto de iabassé é um cargo que reforça a concepção de que a cozinha é um espaço de desenvolvimento do feminino. O poder da panela é feminino, está nas mãos das mulheres. São elas as responsáveis por gerir o espaço da cozinha, por alimentar e servir filhos, amigos do axé e orixás (ALVARENGA, 2017, p. 11). A cozinha é domínio santo das iabás, representações fidedignas da feminilidade. Em casas mais ortodoxas, a entrada de homens nas dependências da cozinha de axé é, inclusive, proibida. Em outras, homens devem pedir “agô” (licença) antes de entrar, só entrando se autorizados.

Eu assisti a isso, quando Dandara dominava o espaço da cozinha. Não havia um pedido verbalizado, mas a “licença” estava sendo requerida tacitamente pelos que adentravam a porta do cômodo. Ressalto o fato de que a iabassé no terreiro, além de responsável pela comida, responsabiliza-se, na mesma medida, quando alguma coisa sai de forma inesperada no preparo dos alimentos. Ela quem responde pela cozinha. Dandara não tem cargo no terreiro de pai Fraga. Ela não é a iabassé da casa, embora carregue para si a responsabilidade que só esse cargo geraria.

Eu sou só um pouquinho meio chata na hora de cozinhar, porque o que der errado vai dizer não quem cozinhou foi ela, então a culpa vai ser minha, sou responsável por isso, então tem que sair tudo certinho, tudo (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

A ocupação da cozinha por Dandara me sugeriu que deveria proceder com uma investigação mais apurada, não só sobre a importância daquele espaço para a religião, mas também sobre de que forma Dandara, enquanto uma mulher trans, ocupa esse lugar no Cobra Rasteira. A cozinha do terreiro era de piso branco, com uma mesa na lateral esquerda da entrada (onde estavam todas as coisas utilizadas para fazer as comidas), um fogão, um armário, uma pia, uma geladeira e um freezer. Tudo muito simples, mas que atende às demandas da casa de axé.

E assim, ficou para mim, meio que eu tomei essa responsabilidade, até porque assim, a confiança que meu pai tem, muitas coisas acontece junto comigo, principalmente dentro das obrigações, principalmente na parte da cozinha, o cozinhar (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Quando começamos a conversar, no início dessa empreitada, Dandara sinalizou, de pronto, como ela era requerida na cozinha. Acompanhá-la na função da festa do mestre Cobra Coral ratificou a relevância dada à cozinha e à potencialidade que ela tem de evidenciar um exercício de poder e de expressão de uma feminilidade que, noutros contextos das atividades ritualísticas e na própria vivência do dia a dia no terreiro, não lhe é permitido. Assim, Dandara faz questão de dizer que a relação entre ela e a cozinha é de ciência de todos.

Todo mundo já sabe, todo mundo da minha casa já sabe quando eu vou para as funções dos meus irmãos eles já sabem, chama do fonitinho para cozinhar, leva ela para lá, ela vai dominar ela vai fazer, então tudo fica comigo, tudo fica comigo, tudo de modo geral, na minha casa principalmente. Tudo referente a cozinha, tudo referente a muitas coisas dentro da casa, graças a Deus eu tive essa confiança do meu pai e tenho essa livre confiança dele e de todo mundo que chegar falar alguma coisa com Dofonitinho (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Embora o espaço da cozinha não seja de domínio dos que nasceram com pênis, no terreiro, Dandara o ocupa como quem o faz sem qualquer receio de ser tolhida. Como é posto, a cozinha é, de fato, um lugar de exercício de determinada feminilidade daquele corpo trans. Saliento que, por vezes, gerava-me um questionamento sobre a incongruência entre o fato de ela estar na cozinha como “dona” e não poder exatamente cozinhar vestida como uma mulher cis se vestiria.

Interessante é pensar que a valorização de Dandara na cozinha passa pela compreensão, ainda que inconsciente, de uma valorização do desempenho de um papel social típico de uma mulher cisgênero. Ela é valorizada no domínio do privado, do doméstico, do íntimo, como se exigiria de um corpo feminino, dentro dos padrões de comportamento esperados para aquele espaço. Talvez o lugar da cozinha seja para Dandara o espaço em que ela se reconhece e se conecta com a representação de feminino que almeja.

Ao que parece, na cozinha, o corpo de Dandara é visto de uma forma relativizada. Não é um corpo que “se veste de feminino”, como veremos a seguir, mas atua como um corpo feminino, dominando o saber e o conhecimento de fazer a comida e, por conseguinte, acessando dispositivos mágicos, na jurema e no candomblé, que só a cozinha é capaz de proporcionar.

Aí tem a parte de cozinhar pra o orixá, que é a cozinha da Jurema, vamos falar da Jurema, o toque da Jurema. O toque da Jurema em si, é aquela comida mais grosseira, aquela comida do campo, tipo um baião de dois, um feijão fradinho, um feijão verde, uma tapioca, uma macaxeira, um xerém, uma carimã, então tudo isso a gente tira um dia antes, aí vai pra feira, seleciona, compra, compra todas as frutas que tem que comprar, comprar todas as comidas que tem que comprar, aí começa o ritual de preparação: aí vai colocar as comidas de molho e no outro dia é o dia real da função,

aí vamos começar a preparar, aí vamos para preparação de cada prato específico dependendo de quantas entidades vão comer, é um banquete maior ainda e assim a gente vai indo. No outro dia que é o dia da festa, aí a gente vai fazer a comida para o pessoal, para as pessoas. Muitas das comida que é ofertada ali para entidade, tipo bicho em si, não é desperdiçado, tudo dentro da casa de Candomblé é utilizado: A carne do animal é utilizada para fazer comida para as pessoas, uma comida bem temperada, uma comida bem feita, uma comida nova, uma comida cheirosa, tudo isso é utilizável, nada é dispensável (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

A presença da comida nas festas religiosas dos cultos afro-brasileiros é algo característico da religião. A comida corresponde ao elemento de sociabilidade entre os homens e os orixás, mas não só. A cozinha e a alimentação são elementos centrais para o cotidiano dos terreiros.

Ao estudar a comida nos terreiros, Raul Lody (2004) ressalta a importância das festas públicas enquanto momento de socialização. A fartura dos alimentos e a variedade de pratos convidam todos os adeptos e visitantes a consumir os assados das carnes dos animais que foram sacrificados em honra dos orixás e entidades, como é o caso da jurema sagrada.

O “ajeum”, termo yorubano usado para designar a comida, é considerado pelo autor como motivação para que as pessoas participem das festas. O culto doméstico e a alimentação ritual dos santos têm as funções de perpetuar a crença popular e que, de acordo com Lody e Sá (2004), cada vez mais está se transformando, adequando seus valores, dinamizando seus conceitos e procurando, no que é funcional e necessário, os motivos aliados à tradição e aos sentidos de fé e culto devocional doméstico.

É através da alimentação que o axé, a “força vital” que é a base do culto, é renovado a cada ritual. Fonseca (2008) ressalta que os gostos, as preferências e os diversos modos de preparar o banquete sagrado aumentam os laços entre a comunidade e seus deuses. Dessa forma, todo o processo de preparação desses alimentos segue preceitos religiosos e é realizado em espaços específicos para os rituais.

Você faz, você cozinha para o seu guia, para sua entidade da mesma forma que você fosse cozinhar para você. A comida dele é um baião de dois? você vai fazer aquele baião de dois como se fosse comer, gostoso, saboroso, que a entidade vai ver aquela energia ali, vai ver aquele sabor, ver aquele paladar, para ver aquela forma de carinho, de se lidar, e isso vai multiplicar na sua vida, só a multiplicar, multiplicar e multiplicar (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Através da imersão etnográfica e vivência pessoal que tive com a interlocutora, busquei sistematizar, de alguma forma, a dinâmica de trabalho, a organização não só física, mas também simbólica do espaço e entender como Dandara se portava frente às atividades da cozinha, assim como outros membros se dispunham, dada tal dinâmica.

Para Fonseca (2008, p. 49), “a etnografia adquire força justamente ao mostrar a complexa circunstancialidade de casos singulares”. A composição dos afazeres, que surgem a partir das identificações biológicas do que é ser homem e do que é ser mulher anatomicamente, funciona como um modelo responsável por nortear as práticas cotidianas da comunidade religiosa.

Na dimensão prática, todavia, os arranjos e as possibilidades de combinação dos elementos constituintes desse modelo parecem mais fluidos. Tanto é assim que Dandara ocupa a cozinha, quando, na realidade, poderia não lhe ser permitido esse lugar, dadas algumas acepções biologizantes que são justificadas pela prática religiosa. Durante os nossos encontros, Dandara sempre esteve envolta nessa relação com a alimentação e com a cozinha e encontra nesse lugar afetivo e de sociabilidade um espaço para se encontrar enquanto alguém de relevância para o funcionamento da casa.

A questiono se em algum momento ela foi impedida de fazer alguma coisa na cozinha ou se há algum prato que ela não possa fazer. Ela indica que pode cozinhar para todos os santos, mas que, no início, havia uma certa restrição.

No início algumas pessoas não queriam ensinar, teve esse momento de mais restrição, até porque assim, na casa de Candomblé existem algumas pessoas que já são preparadas já para aquilo, que já ficam direto na cozinha de obrigação (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Segundo Dandara, as cozinhas são divididas em “cozinha do santo” e “cozinha das pessoas”. Geralmente são espaços distintos, ocupados por pessoas distintas, com funções distintas. Entretanto, no Cobra Rasteira, a cozinha é uma só, tanto para o preparo da comida para os orixás e entidades quanto para os membros da casa e seus visitantes, o que não quer dizer, obviamente, que não exista separação simbólica entre tais comidas.

É como que a cozinha de pessoas é a comida das pessoas, para não misturar as duas coisas e não ser uma bagunça toda. Às vezes o fogão está ocupado com a comida do santo e eu preciso fazer a comida das pessoas, entendeu? Ai existe essa separação (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Ainda sobre a separação das comidas, Dandara sinaliza que quando há alguém fazendo a comida do santo, quando a separação, de alguma forma, é feita, “eu sempre sou jogada para cozinha das pessoas”. Pergunto, de imediato, se há algum motivo específico para que ela fique com a “cozinha das pessoas” e ela responde:

Motivo, não. Eu gosto, eu me identifico mais em cozinhar. Na minha casa eu cozinho para o santo, para tudo, porque eu que tenho que cozinhar, não tem muita gente para isso, mas quando tem eu já saio, eu vou para cozinha mais das pessoas (DANDARA, entrevista concedida em 2019).

Perguntada se alguém a acompanha na cozinha, já que havia me espantado com a quantidade de coisas que precisam ser feitas, ela responde, de pronto: “às vezes sim, às vezes não, às vezes eu não quero, às vezes eu não dou brecha”. O comportamento da interlocutora evidencia que não há para ela insegurança, no que concerne a seu desempenho na cozinha. A cozinha é dela e *c’est fini*.

Considerando os aspectos elencados sobre cozinha, destaco o fato de que Dandara assume lugar de centralidade no terreiro. Lugar onde tudo acontece, como reitera a fala da iyalorixá, interlocutora do trabalho de Marcos Alvarenga (2017), quando questionada sobre a importância da cozinha no candomblé:

Eu vejo a cozinha sendo a âncora de tudo que o Candomblé faz, porque tudo do Candomblé acaba passando pela cozinha. A gente trabalha basicamente com alimentação, tudo que a gente vai fazer para o Orixá é comida. Se você vai fazer um ebó você precisa da comida, você vai ter que estar manipulando aqueles alimentos, se você vai fazer um sacudimento você precisa de comida [...] Então essa questão da alimentação para nós é o ponto crucial do Candomblé (IYALORIXÁ DE OXUM *apud* ALVARENGA, 2017, p. 18-19).

Nesse sentido, como levar adiante questionamentos sobre a identidade de gênero de Dandara, sem considerar, antes, que a dinâmica de poder estabelecida na casa de axé é embrenhada a ponto de que o corpo trans de Dandara ocupe aquele espaço de feminilidade, com vestes masculinas, dominando o fazer da comida dos santos, entidades e do público?

A identidade é, deveras, colocada num segundo plano. Perguntei-me se era pelo fato de o terreiro não ser tão grande assim, mas compreendi que não. Como pôde corroborar a fala de seu pai de santo em entrevista, não se trata exatamente do fato de que o terreiro é “pequeno”. O fato é que Dandara assumiu, no terreiro de pai Fraga, um exercício de poder que passa, sobretudo, pela cozinha. A fala da iyalorixá de Oxum reforça isso:

Para nós, de onde a gente veio, a cozinha é um lugar fechado, nem todo mundo tem acesso à alimentação na hora que ela está sendo feita, porque nela [na cozinha] é onde está o nosso grande segredo, é nela que a gente vai fazer a mágica do Candomblé, é onde a gente vai trabalhar energias para que a gente consiga alcançar nossos propósitos dentro do Candomblé. [...] ela não é uma coisa assim aberta, que todo mundo entra. Geralmente se faz equipes, sempre tem dois mais velhos com três ou quatro mais novos e aí é aquela equipe que vai ser a responsável pela comida de santo naquele dia. Quando a gente vai entrar na cozinha a gente tem que pedir licença, tem que pedir agô, para que a gente possa entrar, porque ali está sendo feito o banquete dos Orixás. Então assim, cada casa tem o seu jeito de trabalhar, mas sempre a cozinha é considerada como um lugar sagrado como os outros espaços. Então não pode estar a família inteira, todo mundo lá dentro, porque as vezes acaba até atrapalhando (IYALORIXÁ DE OXUM *apud* ALVARENGA, 2017, p. 18-19).

Ali, Dandara não é questionada, avaliada enquanto um corpo trans, mas como alguém que domina o segredo que precisa estar presente no envoltório que o candomblé exige. Dominar o segredo, nesse caso, é mais importante que a própria existência do corpo biológico masculinizado dominando as panelas. Como bem afirma Lody (1997), a cozinha é, também, “espaço por excelência de segredo”.

Esse é o ponto que entendo como central para compreensão da dinâmica e da prática de Dandara dentro da cozinha e da divisão sexual do trabalho na casa de axé, baseada na biologia. Resta claro, no caso em análise, que não se trata somente de considerar a identidade de gênero da interlocutora, por exemplo, para pensar a divisão de tarefas rituais, mas há outros atributos que sinalizam ou se sobrepõem a isso, embora a tradição diga o contrário.

Percebo que seja preciso repensar como um modelo ideal de funcionamento da cozinha e do terreiro, em si, tendo como viés o gênero, já que outras variáveis, como o domínio do segredo, implicam como determinados espaços vão ser ocupados e assumidos. Por vezes, compreendo que seja necessária a disposição para certa “negociação” para que Dandara exercite sua identidade feminina na completude que deseja. Essa negociação que entendo que exista se mostra ainda mais evidente quando é possível analisar os pormenores dos cenários em que ela se insere no terreiro.

Assumir o controle das panelas, sendo uma mulher trans, vai de encontro com o que regem, em regra, as normas da religião. Mas as habilidades que ela tem suplantam sua identidade. Não basta ser mulher para estar na cozinha, é preciso mais. É preciso saber. E Dandara sabe.

121

Fechando os trabalhos

Além do componente místico, o candomblé agrega uma série de procedimentos litúrgicos, linguísticos e ritualísticos que compõem uma integração entre indivíduo, divindade e o ambiente onde se organizam. A festa pública é um dos principais elementos que fez com que o candomblé fosse publicizado e que pudesse, a partir dessa perspectiva, ser integrada à vida cultural e religiosa. De certo modo, como afirma Santos (2005, p. 131), “a festa representou um dos principais fatores no reconhecimento do candomblé”.

Assim como a preparação das festividades é elaborada mediante critérios dados pelos princípios do masculino, feminino e da senioridade, a divisão de tarefas nas atividades da liturgia e a própria organização social do terreiro também são. O recorte ilustrado neste artigo expõe como o desenvolvimento das atividades no terreiro, mesmo elaboradas a partir de aspectos relativos a acepções biologizantes, elenca Dandara como presença indispensável para que “a gira continue a girar”.

O destaque de Dandara no momento dos festejos ritualísticos (sejam eles quais forem) do Terreiro Cobra Rasteira é evidente. O assento da cozinha e as qualificações intelectuais relacionadas aos ritos e à ciência da

elaboração do “passo a passo” colocam Dandara no lugar de poderio junto à comunidade do terreiro, mesmo que para isso lhe seja arrancada uma parte do que a estaciona no lugar de “mulher completa”, como ela afirma.

As negociações no tato, nas construções estéticas, as relativas às indumentárias, por exemplo, são o norte de condução de Dandara para sua manutenção no terreiro, mas não só. Elas dão suporte para que Dandara se perceba integrante da logística, sem comprometer o fluxo dentro das esferas ritualísticas e das noções de comportamento para com seu pai de santo, que ela julga coerentes.

A concepção de que o espaço sagrado do terreiro constitui relações de expressões de gênero diferenciadas aparece para a sociedade como uma forma de romper a linha contínua de padrões heteronormativos e, sobretudo, de permitir que dissidências sexuais e de gênero possam ocupar esses espaços de maneira livre e pautada estritamente nas suas próprias concepções identitárias, sem que para isso a tradição seja um impasse. A completude do exercício da identidade feminina de Dandara fora questionada por mim, em todo andamento da investigação. Na realidade, ela fez questão de dizer em todos os nossos encontros o quanto o terreiro lhe fornecia lugar de acolhimento. Todavia, alguns discursos seus me faziam refletir na possibilidade de que aquele acolhimento também perpassasse por algumas violências simbólicas, que não eram mencionadas por ela.

Na medida em que nossas conversas se estendiam, compreendia a necessidade de resguardar o seu terreiro, de garantir que não fosse “maculado” com qualquer percepção “estrangeira”. O terreiro é para Dandara o lugar que permite a continuidade da construção da sua identidade enquanto mulher trans.

Assistir a Dandara contracenar no terreiro enquanto sujeita de poder corrobora a perspectiva de que as negociações acontecem o tempo inteiro e que as tradições se relativizam e se reforçam, ao mesmo tempo. Não é possível conceber a experiência dela no terreiro Cobra Rasteira sem pensar na cozinha e na organização que ela dispõe ao espaço, no sentido de atravessar o funcionamento do calendário ritualístico da casa e, além disso, atravessar as significações inerentes à própria religião.

Os terreiros são espaços educativos, de circulação de conhecimentos, saberes e memória, [onde] se afirmam identidades, constroem-se laços de pertencimentos e são espaços produtores de subjetividades. Portanto, é imprescindível apreender que os movimentos oriundos do terreiro são possibilidades de Dandara se perceber partícipe.

Aqui, a festa e a cozinha são aspectos de fundamentalidade para o terreiro, mas, sobretudo, como um espaço de fundamentalidade para Dandara. E aqui me utilizo da dubiedade da linguagem para frisar que é sobre ser vital, necessário, fundamental, mas também é sobre ser fundamento: coisa de Orí.

Referências

ALEXANDRE, Juliana Ribeiro. **Emoções, documentos e subjetivação na construção de transexualidades em João Pessoa/PB**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

ALVARENGA, Marcos. “**Cozinha também é lugar de magia**”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. **Povo-de-santo, povo de festa: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista**. 1992. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

AMARAL, Rita. Cidade em festa. O povo de santo (e outros povos) comemora em São Paulo. *In*: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca (org.). **Na metrópole**. São Paulo: EDUSP, 2005. Textos de Antropologia Urbana.

ARAÚJO, Kallile Sacha da Silva. **Nem saia, nem atabaque: negociações do feminino no exercício da identidade de gênero de uma mulher trans no Terreiro Cobra Rasteira**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

ARAÚJO, Maria Clara. **A solidão da mulher trans negra**. 2015. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/07/16/solidao-damulher-trans-negra>. Acesso em: 2 ago. 2022.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. **Teoria e Cultura**, v. 2, n. 1-2, p. 39-53, 2008.

LODY, Raul. Alimentação ritual. **Ci. & Tróp.**, Recife, v. 5, n. 1, p. 37-47, jan./jun. 1997.

LODY, Raul. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MASIERO, Luciana M. Um estudo antropológico sobre a trajetória de uma mulher transgênero lésbica em Barcelona. **Revista Ártemis**, v. 24, n. 1, p. 91-107, jul./dez. 2017.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henry. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *In*: MAUSS, Marcel. **Oeuvres**. Paris: Editions de Minuit, 1968.

RIAL, Carmen. Da casa açoriana à casa decorada. *In*: BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos (org.). **Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2017.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.



ENTRE O SER E O LUGAR

A arquitetura religiosa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro

Maria Rita de Lima Assunção

Arquiteta e urbanista (UFPB).

Doutoranda em Arquitetura na Escola de Arquitetura, Arte e Design da
Universidade do Minho (Portugal). Investigadora do Lab2PT-SpaceR/FCT.

O artigo apresenta a arquitetura religiosa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro (CHCSL)¹, templo religioso afro-brasileiro, localizado na cidade do Natal/RN (Brasil), por intermédio da leitura do patrimônio como processo sociocultural. Nessa perspectiva, o estudo parte do olhar entre o ser e o lugar.

O presente raciocínio coloca na ordem do dia uma ideia mais abrangente sobre arquitetura no que tange a não fincar estritamente no aspecto material para considerar os processos que se desenvolvem no espaço religioso. Partimos, portanto, da fundamentação de Smith (2006), que defende a ideia de patrimônio como processo social e cultural feito e refeito por intermédio das práticas associadas com as experiências de vida e com o resgate e a reescrita contínua de memórias empreendidas no patrimônio e em seu entorno, tornando-se parte, atribuindo valores, significados, identidade e pertencimento, por intermédio das possibilidades do presente.

Patrimônio não tanto como uma ‘coisa’, mas como um processo cultural e social, que se envolve em atos de lembrança desse trabalho para criar maneiras de entender e de se envolver com o presente. [...] o que faz deles ‘patrimônio’, [...] são os processos e atividades culturais atuais que são realizados neles e ao redor, e dos quais se tornam parte. [...] O patrimônio é uma atuação multinível – seja de

¹ Na sequência do texto, sempre que estiver escrita a sigla CHCSL, estarei me referindo ao Centro Humilde de Caridade São Lázaro.

visita, gestão, interpretação ou conservação – que incorpora atos de lembrança e comemoração enquanto negocia e constrói um senso de lugar, pertencimento e compreensão no presente. [...]”² (SMITH, 2006, p. 2-3, tradução minha).

Pretendemos construir uma narrativa sobre a arquitetura desse espaço que evite a leitura “monolítica” de patrimônio, bem como a que o enxerga como um conjunto estático ou um acúmulo de bens consolidado pela visão cristalizada de passado e afastada da realidade da comunidade. O que entendemos por leitura cristalizada será tratado por Smith (2006, p. 29) como “discurso autorizado de patrimônio”. Segundo a autora, a ideia centra em objetos materiais esteticamente agradáveis que as gerações devem cuidar, proteger e transmitir, por meio de um sentido de identidade comum baseado no passado.

Para Smith (2006), definições sobre valores materiais estão sendo reescritas e reelaboradas dentro de um processo social e cultural que privilegia o ser e o fazer. Entretanto, isso não significa que a fisicalidade é abandonada, mas é reatribuído ao material o papel de apoio em um processo que fundamentalmente trata de criar oportunidades para construir, reconstruir e negociar valores e significados que não descartam as relações com o lugar.

Na mesma linha de raciocínio, a arquiteta Lina Bo Bardi trabalha com a concepção de patrimônio como um processo sociocultural. A ideia está presente na produção “bobardiana”³ por intermédio da observação das experiências de vida, do cotidiano e do resgate e escrita contínua de memórias, sequencialmente implementadas nas atividades associadas à leitura da cultura popular brasileira, em especial, à cultura africana e ao candomblé afro-brasileiro.

Em Bo Bardi, as ações se vinculam por meio das relações entre o ser e o lugar, considerando o coletivo e, no exercício de dizer, mostram-se como um instrumento do fazer político que celebra a diversidade e as possibilidades de mudança, assertiva verificada na análise tecida por Grinover (2010, p. 202):

[...] seus textos despertam um movimento que não estava mais preocupado com o objeto em si, mas com o processo [...] e absolutamente integrado com as possibilidades da cultura coletiva de caráter regional, [...]. Na sua profunda sabedoria sobre o fazer e seus artefatos, Bo Bardi cunhou a importância da cultura dos costumes, do mundo cotidiano, do espaço que produzimos e usamos para comer, dormir, trabalhar, estudar, brincar, existir.

2 Heritage not so much as a “thing”, but as a cultural and social process, which engages with acts of remembering that work to create ways to understand and engage with the present. [...] what makes them “heritage”, [...] are the present-day cultural processes and activities that are undertaken at and around them, and of which they become a part. [...] Heritage is a multilayered performance – be this a performance of visiting, managing, interpretation or conservation – that embodies acts of remembrance and commemoration while negotiating and constructing a sense of place, belonging and understanding in the present.

3 Termo utilizado pela professora doutora Ana Carolina Bierrenbach no artigo “Lina Bo Bardi: tempo, história e restauro” (BIERRENBACH, 2007).

Ainda na perspectiva do trabalho com a cultura popular brasileira, Lina Bo Bardi passa a desenvolver uma ação que valoriza o lugar e considera as necessidades dos que a cercam. Nas próprias palavras, define o sentido do fazer arquitetônico:

Para um arquiteto, o mais importante não é construir bem, mas saber como vive a maioria do povo. O arquiteto é um mestre de vida, no sentido modesto de se apoderar desde como cozinhar o feijão, como fazer o fogão, ser obrigado a ver como funciona a privada, como tomar banho. Ele tem o sonho poético, que é bonito, de uma arquitetura que dá um sentido de liberdade. A arquitetura é profundamente ligada com a vivência, na medida que ela é tudo (BARDI *apud* FERRAZ, 1993, p. 203).

Ambas autoras trabalham com a ideia de patrimônio como processo sociocultural em que a existência desses bens advém das relações entre pessoas e lugares, envolvendo os usos e a vida que os sujeitos atribuem aos espaços do cotidiano, considerando as referências culturais identificadas. Portanto, não se trata do reconhecimento de um valor específico mas de considerar a rede de elementos que constroem os sentidos de patrimônio.

A partir dos fundamentos definidos, a arquitetura do CHCSL não será vista como uma “coisa”, mas como um processo sociocultural que se envolve em ações que consideram as memórias e as vivências da comunidade, possibilitando a construção do significado do espaço religioso por meio da leitura técnica e, sobretudo, participativa, na medida em que buscamos erguer sentidos mediante perspectivas coletivas nas quais os sujeitos estão presentes em todas as etapas desse processo.

127

Presente histórico

Para compreender a história do CHCSL, recorreremos ao conceito de “Presente Histórico” elaborado pela arquiteta Lina Bo Bardi. Estamos diante de uma formulação teórica sobre a noção de “tempo histórico” que rompe com a compreensão que mantém os acontecimentos encadeados numa linha abstrata substituindo a noção tradicional por um tempo que é interior à consciência, pertencente à vida.

O “Presente Histórico” não aceita que o passado seja encarado no presente como algo concluído. Nessa perspectiva, o progresso fixa-se cada vez mais no hoje “acompanhando o presente real da vida de todos os dias” (FERRAZ, 1993, p. 276). O conceito é entendido como um jogo entre momentos históricos que viabiliza a leitura do patrimônio como um processo sociocultural sem descartar os modos de ser, de viver e as necessidades atuais.

Como coisa viva e atual, revivida em seus problemas fundamentais dotados de transmissibilidade e fecundos de ensinamentos, essa história que, como é óbvio, não é aquela dos manuais escolares, monótona e de segunda mão, capaz apenas de sugerir a ideia de que o “passado” passou e não tem mais validade, e que o mundo começou hoje, atribuindo-se ao homem, assim, a tarefa de realizar sozinho (sic) a experiência do “paraíso perdido”; mas, sim a história que não seja a mera “História” abstrata e sim a vida concreta e fecunda (BARDI, 1957 *apud* BIERRENBACH, 2007, p. 18).

O CHCSL foi fundado em sete de maio de mil novecentos e sessenta e seis no bairro das Quintas, em Natal (RN), conforme registro da ata de fundação, por José Barroso dos Santos, também conhecido por Tenente Barroso (ASSUNÇÃO, 2020, p. 102). O percurso religioso de Tenente Barroso antecede a construção da edificação e diz respeito a pelo menos duas fases de sua vida, conforme dados de Assunção (2020). O período inicial é marcado pela realização da chamada mesa de oração, que ocorria em sua residência, com auxílio da esposa e dos filhos, em que trabalhava com entidades espirituais para consulta e atendimento às pessoas que o procuravam. O segundo momento diz respeito ao período de 1964, quando viaja para Salvador, onde permanece tempo suficiente para a iniciação e as obrigações no candomblé ketu para o orixá Obaluaiê com o babalorixá Deocleciano Braga de Almeida, baiano de Cachoeira que tinha uma casa de candomblé no bairro de Vasco da Gama.

Ainda a respeito do fundador, ressaltamos que

Tenente Barroso era filho de agricultores, nascido na zona rural do município de Canguaretama-RN e ainda na juventude migrou com os pais, para a capital, em busca de melhores condições de vida (ASSUNÇÃO, 2020, p. 100).

Militar da Marinha do Brasil, após sair para a reserva, passou a se dedicar integralmente à religião e à construção do espaço religioso. Foi casado com Josefa Barbosa dos Santos, com quem teve nove filhos. Sua filha biológica Maria Nilza Barroso dos Santos é a atual responsável pelo Centro.

À época da criação, o espaço religioso tinha por objetivo “difundir a doutrina afro-brasileira”, conforme escrito no Art. 1º do estatuto, como tal especificado na proposta das atividades de assistência social e espiritual: dar instrução sobre a “doutrina espírita e evangélica”, prestar caridade, realizar festas ritualísticas, solicitar às “autoridades” melhoramentos públicos (ASSUNÇÃO, 2020, p. 102). No dia 26 de julho de 1969, com a conclusão do espaço físico, ou seja, o salão e o quarto para os orixás que foram construídos inicialmente, conforme afirma sua filha, dona Nilza Barroso, o Tenente Barroso comunica, em ofício encaminhado à Delegacia de Polícia, a abertura e o funcionamento dos “trabalhos rituais”. No seguinte

dia, foi realizada a “inauguração oficial” com a festa de abertura, mantendo até hoje o objetivo supracitado.

Situado na travessa Cariolando, bairro das Quintas, o lote de área total de 385 m² não possui nenhuma identificação escrita, no entanto, uma bandeira branca colocada em um mastro por entre a planta no assentamento do orixá Tempo, “firmeza do Tempo”, sinaliza para os adeptos tratar-se de um espaço religioso afro-brasileiro.

Figura 1 – Imagem bandeira.

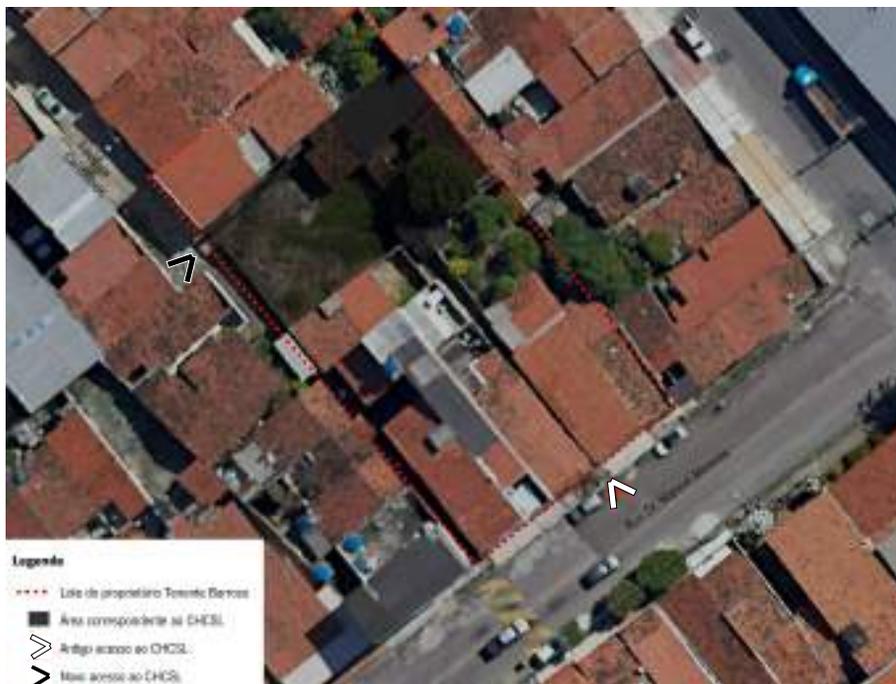


Fonte: Luiz Assunção (2022).

A edificação com área total de 136,35 m² foi erguida em um terreno por trás da residência do senhor Tenente Barroso, localizada na rua Dr. Manoel Miranda, onde o acesso era feito por um corredor no recuo lateral. Posteriormente, com o crescimento das atividades e da demanda de adeptos, foi providenciado outro acesso a partir do lote posterior, criando uma entrada independente e que se mantém até o presente pela travessa Cariolando como a principal forma de adentrar ao Centro. A Ata de número 86 (24/11/1981) registra a construção da nova entrada do Centro, “sendo agora pela Vila Cariolando”⁴.

⁴ Centro Humilde de Caridade São Lázaro. Livro de Atas II, 1980-1988.

Figura 2 – Localização do Centro Humilde de Caridade São Lázaro.



Fonte: Imagem adaptada pela autora a partir da base Google Maps (2022).

Retomando o conceito de “Presente Histórico”, verificamos que o CHCSL guarda do passado muitos elementos que ainda vivem dinamicamente nos “lugares de ação”, locais onde se desenvolvem a prática religiosa e, conseqüentemente, onde são estabelecidas as relações sociais e culturais que constroem o sentido dessa arquitetura. Como exemplo dessa herança viva, temos as atividades ritualísticas do candomblé, bem como os toques semanais nas linhas de umbanda, jurema, caboclos, a mesa de oração, as consultas e obrigações de feitura, as festas eventuais para os orixás e entidades espirituais.

Importa ressaltar que o conjunto patrimonial deixado pelo babalorixá Tenente Barroso inclui ainda, além da edificação especificamente para as atividades relacionadas com as práticas do Centro, um acervo composto por diferentes documentos, entre os quais: fotografias, livros de sócios, registro de atividades, atas; cadernos dos pontos cantados, frequência dos sócios às atividades; ofícios e outros documentos; objetos ritualísticos e imagens religiosas.

A rede de ações e elementos nos faz identificar um passado carregado de raízes e memórias que continuam a fazer parte do cotidiano do Centro Humilde de Caridade São Lázaro por meio das relações estabelecidas entre o ser e o lugar. O espaço religioso associado com as práticas desenvolvidas no lugar é um legado de Tenente Barroso que, com o passar dos anos, vem sendo dinamizado pelas mãos de sua filha Nilza Barroso e da comunidade religiosa.

Arquitetura dos sentidos

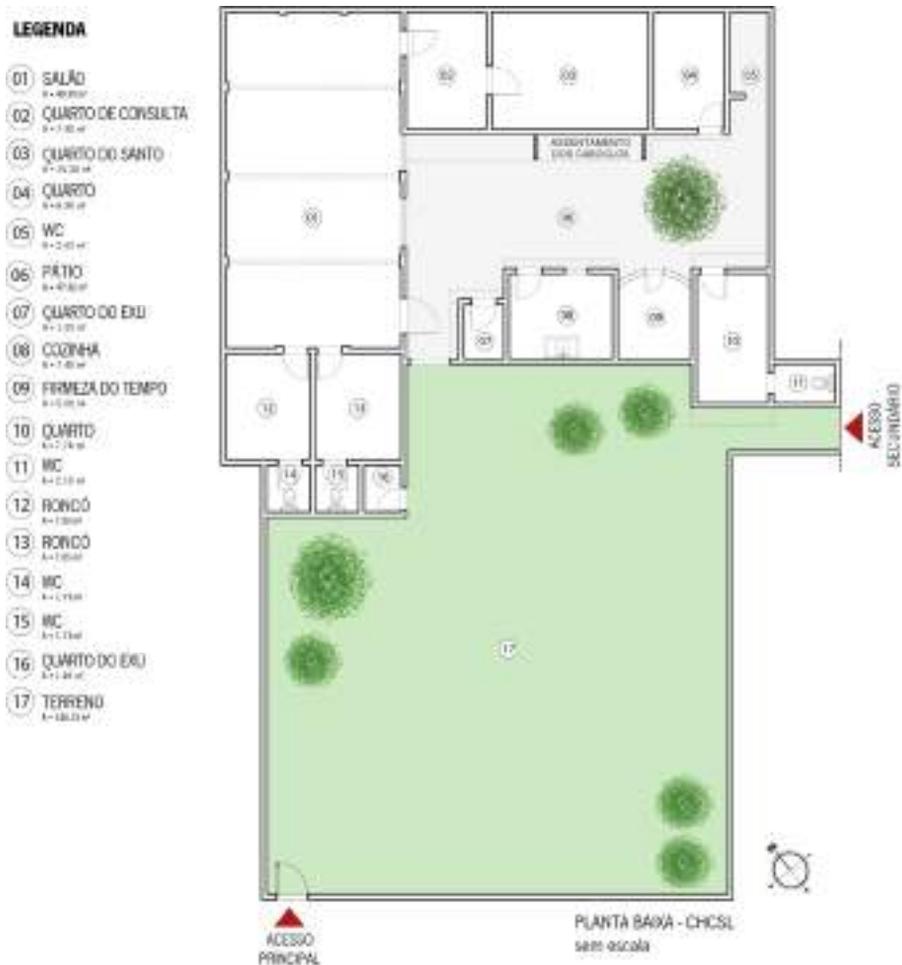
A arquitetura do CHCSL possui uma linguagem singela, sem rebuscamentos, que remete à estética das construções residenciais do seu entorno. Em um documento escrito, Tenente Barroso detalha a estrutura do Centro religioso composto por:

[...] treze compartimentos: salão, quarto dos santos, quarto para homens, quarto para mulheres, quartos para recolher (um para iaô homem e outro para iaô mulher), quarto para consultas, cozinha de orixá, banheiros com sanitário, cabana de caboclos, casa de Exu e casa de Tempo (ASSUNÇÃO, 2020, p. 103).

Com base no levantamento arquitetônico realizado no ano de 2017 no âmbito do projeto “Memória e Patrimônio religioso afro-brasileiro: estudo do acervo religioso de comunidades de terreiro (Natal-RN/Brasil)”⁵, verificamos que o conjunto religioso é constituído por dezesseis compartimentos, identificados no texto por “lugares de ação”, e mais uma área permeável por onde se faz o acesso principal.

⁵ Projeto registrado no Grupo de Estudos Culturas Populares (UFRN/CNPq) e aprovado pelo Departamento de Antropologia e Pró-Reitoria de Pesquisa da UFRN. Participei da equipe de pesquisadores do projeto como voluntária, atuando na sua primeira fase, que corresponde ao estudo do Centro Humilde de Caridade São Lázaro.

Figura 3 – Planta baixa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro.



132

Fonte: Levantamento Maria Rita Assunção (2017).

Em termos gerais, o conjunto edificado possui estrutura de alvenaria de tijolos pintada externamente nas cores verde/branco e internamente o branco sobressai. O bloco principal com planta no formato “L” possui cobertura com caimento para o pátio principal. Os demais compartimentos são contíguos à edificação principal e mantêm os mesmos aspectos formais e estruturais que caracterizam o bloco principal. Os acabamentos são modestos, entre cerâmicas variadas, algumas assentadas pelo próprio Tenente Barroso à época da construção, pisos cimentados também estão presentes. As esquadrias no tom verde mais escuro e o pátio com esculturas, nicho e uma gameleira, grande árvore plantada no espaço onde se encontra o assentamento do orixá Tempo, compõem o espaço arquitetônico do

terreiro arrematando a linguagem simples e direta que permeia todo o equipamento religioso.

Na leitura dos Livros de Atas do CHCSL, encontramos alguns registros que remetem ao processo de construção e manutenção do Centro, ressalta-se o estabelecimento de ações e a participação da comunidade religiosa. Observamos que, após a construção do bloco principal (salão e quarto para os orixás), os demais espaços foram construídos por etapas programadas, sempre demandando muito tempo para a conclusão, indicando dificuldade de recursos financeiros.

A maior parte dos recursos provinha do babalorixá, no entanto, é importante destacar que existia a participação da comunidade religiosa, sempre a partir das campanhas incentivadas pelo sacerdote, como o exemplo da construção dos quartos para iaô, registrada na Ata 31 (24/06/1975), em que apela para uma “contribuição em massa, de todos da casa”. O tema volta à pauta na Ata 38 (27/01/1976), ao informar a previsão de conclusão para fevereiro de 1976, mas destaca “que a ajuda para tal finalidade pode ser, em tijolo, cal, cimento, barro, madeira, etc.”. Outro exemplo está na Ata 76 (27/11/1979), em que solicita ajuda financeira dos sócios para a construção das obras no Centro e informa ajuda recebida do sócio João Anacleto que “ofertou dois sacos de cimento”⁶.

Ao analisar os espaços e usos do lugar, identificamos as riquezas de detalhes que correspondem ao universo da diversidade e pluralidade das religiões afro-brasileiras. O valor agregado ao patrimônio construído é verificado através dos processos culturais e sociais estabelecidos entre os “lugares de ação” e a comunidade. Assim, a arquitetura revela-se através dos elementos físicos (edifício, objetos, documentos escritos, paisagem etc.) e intangíveis (memórias, narrativas, rituais, conhecimento tradicional, valores, texturas, cores, odores etc.) que, de forma conjunta, contribuem para o estabelecimento do sentido, da emoção e do espírito desse lugar.

Antes de adentrar na análise dos “lugares de ação”, é importante ressaltar que, durante o levantamento realizado em 2017, quatro ambientes encontravam-se desativados pela deterioração dos cômodos, nomeadamente, um quarto e um banheiro pertencentes ao bloco principal e outros dois banheiros que se encontram fora desse perímetro. Todos os locais, com exceção dos quartos do Exu, foram vistoriados, ou seja, a entrada da pesquisadora para realizar a análise arquitetônica foi permitida pela responsável do CHCSL, o que significa que as informações obtidas são frutos do processo de observação no lugar, assim como das narrativas dos responsáveis pelo Centro e dos demais membros da comunidade.

Para o percurso de análise dos sentidos dessa arquitetura, centramos nos ambientes locados no espaço de acesso permitido: salão, quarto de consulta, quarto do santo, cozinha, roncó, firmeza do orixá Tempo e pátio, seguindo a nomenclatura usada por dona Nilza. Importa ressaltar que os espaços do

6 Centro Humilde de Caridade São Lázaro. Livro de Atas I, 1968-1980.

CHCSL seguem uma classificação que organiza o acesso a partir das categorias público e privado, o que significa dizer que alguns desses espaços são restritos àqueles iniciados que fazem parte da casa religiosa e, de forma mais específica, à própria iyalorixá, como é o exemplo do acesso ao quarto do santo.

É também possível pensar a partir das categorias de sagrado e profano, modalidade de ser no mundo, conforme concepção de Mircea Eliade (2010). Sagrado é uma dimensão de vida humana que se manifesta fora da rotina cotidiana da vida profana, portanto, se manifesta como algo diferente do profano, dotado de sentidos, significados e pensado a partir de uma outra perspectiva, aquela dotada de sacralidade. O espaço sagrado é permeado por interditos, onde somente poderão ter acesso alguns escolhidos no caminho religioso. No caso específico do CHCSL, existem dois espaços privados e fortemente marcados pela manifestação do sagrado – a “hierofania”, como denomina Eliade (2010), que são os quartos do santo e dos Exus, demarcados e fundantes da edificação como espaço religioso.

A seguir, apresentamos uma análise dos “lugares de ação”: salão, quarto de consulta, quarto do santo, quarto do Exu, roncó, cozinha, firmeza do orixá Tempo e pátio.

1 – O salão

Figura 4 – Salão.



O salão é um espaço central na forma de organização do CHCSL. A arquitetura foi estruturada a partir desse núcleo embrionário onde se realizam as atividades ritualísticas, reuniões sociais, administrativas, onde os visitantes são recebidos e a partir do qual podemos ter acesso aos demais compartimentos do espaço religioso, por isso também o consideramos como o bloco principal.

Construído em formato retangular, com área correspondente a 49,30 m², é o espaço que ocupa a maior área construída no conjunto religioso. O acesso é realizado pelo pátio. Internamente verifica-se a existência de um grande vão onde se encontra uma estrutura em alvenaria para assento do público participante (Figura 4), assim como os acessos aos quartos do roncó feminino e masculino com os respectivos banheiros e ao quarto de consulta.

Outra especificidade desse espaço é a presença no ponto central do salão de um suporte preso ao teto, nomeadamente, uma instalação sacralizada representando o patrono do Centro, o orixá Omulu. A representação simbólica centrada na cumeeira do salão expressa a ligação entre o plano imaterial e o material. A delimitação no chão, posicionada abaixo da cumeeira, indica o assentamento dos axés do terreiro, o local onde os “axés foram plantados” e, no seu conjunto, traduzem a tradição que a casa religiosa segue. Para Roger Bastide, o que importa é que “o candomblé não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os axés” (BASTIDE, 2001, p. 77).

Figura 5 – Suporte e marcação no piso do salão.



Fonte: Maria Rita Assunção (2017).

Em um dos cantos do salão, encontram-se três peças de marcenaria construídas em formato de pequenas capelas para colocar as imagens de orixás (Iemanjá, Omulu, Cosme, Damião e Idoú), santos católicos (Nossa Senhora, São Lázaro, São Roque, Santa Bárbara, São Jorge, Padre Cícero, entre outras) e demais artefatos. Outras imagens de São Lázaro e Omulu, divindade considerada dona da casa, estão postas sob suportes de madeiras afixados na parte mais alta das paredes, complementando a decoração do salão com quadros de pinturas de representação de entidades espirituais e quadros de fotografias de Iemanjá e do fundador do CHCSL, Tenente Barroso. Ao lado do altar dos santos, ficam os instrumentos musicais e a cadeira do(a) babalorixá/iyalorixá da casa.

Figura 6 – Altar dos santos.

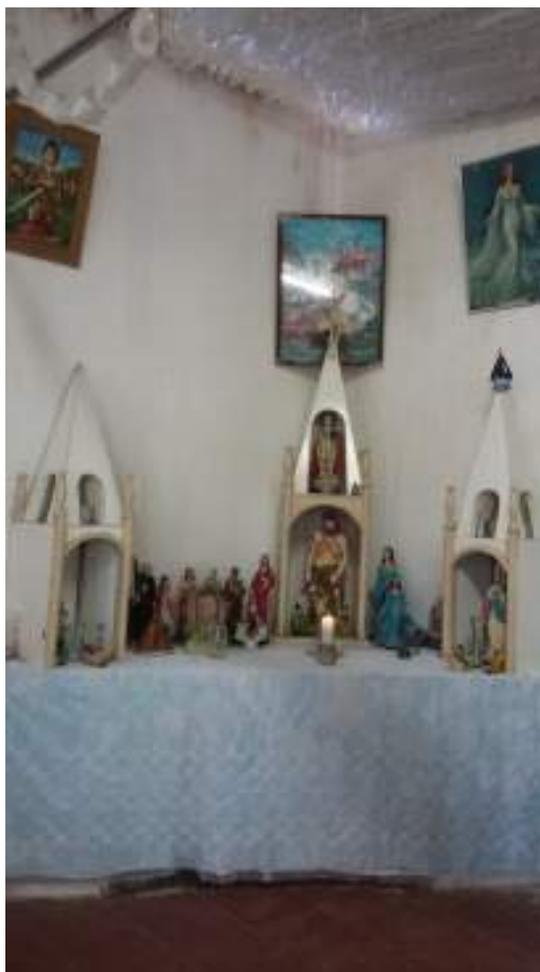


Foto: Maria Rita Assunção (2017).

Ainda no salão, encontra-se permanentemente uma mesa de madeira em formato retangular destinada para o uso durante a realização de reuniões e atividade religiosa de “mesa de oração”. Nos dias em que o salão é utilizado para os rituais de toque, a referida mesa é retirada da sala.

Pelo salão tem-se acesso ao espaço do roncó, dois quartos com banheiros, um para homens e o outro para as mulheres em processo de iniciação, conforme explicitado anteriormente. Igualmente, tem-se acesso a dois espaços contíguos: o quarto de consulta e o quarto do santo.

2 – Quarto de consulta

O quarto de consulta é um espaço reservado, possui conotação de privado, ao qual só é permitido acesso àquelas pessoas que pertencem à casa, ou seja, que possuem um processo de iniciação ou religiosos de outras casas que estejam participando de atividades no Centro. No cotidiano do local, esse espaço é destinado para a atividade de consulta, atendimento aos filhos da casa ou a pessoas da comunidade que vão à procura de acolhimento para algum problema vivido, por meio da atenção ou do jogo de búzios. Em dias eventuais, quando acontecem rituais de consulta às entidades, toques públicos ou festas para o santo, esse espaço fica exclusivo para acolher a pessoa após o processo de incorporação realizado durante o ritual no salão.

O quarto de consulta fica localizado entre dois importantes espaços do Centro: o salão de atividades, espaço público, e o quarto do santo, espaço privado. É uma espécie de antessala para o quarto do santo.

No tocante às especificidades desse ambiente, destacamos que é o local onde se faz a limpeza na pessoa que poderá adentrar o quarto do santo. Também é o quarto de vestir os iniciados quando, durante as festas, eles entram em transe e precisam “vestir o santo ou as entidades”, como em geral se referem, para que possam voltar ao salão e continuar com as danças, além de ser o espaço para onde são encaminhados os iniciados quando precisam sair do transe.

3 – O quarto do santo

Nome que denomina o espaço onde se guardam os fundamentos dos orixás responsáveis e cultuados pela casa religiosa. Espaço privado ao qual o acesso só é permitido a algumas pessoas da hierarquia da casa acompanhados pela ialorixá responsável. A nossa entrada foi, desse modo, permitida e acompanhada por dona Nilza Barroso. Verificamos que no quarto encontram-se os assentamentos dos orixás do fundador da casa, como Obaluaiê, o orixá de frente, para o qual fez obrigações na nação ketu, no candomblé baiano, segundo informações da ialorixá.

4 – Roncó

Figura 7 – Roncó.



Fonte: Maria Rita Assunção (2017).

O roncó é o nome dado ao quarto destinado aos iaôs, pessoas em processo de iniciação nas religiões afro-brasileiras, quando ficam recolhidas por determinado tempo, cumprindo preceitos e no aprendizado dos caminhos, segredos e rituais da religião. Na edificação em análise, existem dois espaços denominados de roncó, classificados por gênero (masculino e feminino), que inclui o quarto e o respectivo banheiro privativo. Esse espaço encontra-se com problemas de manutenção, entre paredes e pisos bastante desgastados, os banheiros carecem de reparos hidráulicos.

Os quartos do roncó têm suas portas voltadas para o salão onde são realizadas as atividades ritualísticas. Na parte superior da porta, uma cortina de fios de mariô, palha da costa seca desfiada, e um quadro com imagem de Santa Bárbara arrematam a ambientação da parede de acesso ao espaço reservado.

5 – Quarto do Exu

O quarto do Exu é o espaço considerado como a morada do orixá, como cultuado no candomblé e enquanto entidade da umbanda. Exu é considerado o mensageiro entre os deuses e os homens, “é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e o mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares” (PRANDI, 2005, p. 73). Exu é o elemento dinâmico de tudo que existe.

No CHCSL, existem dois espaços construídos com a finalidade de quarto do Exu, conforme identificados na planta baixa da edificação: o quarto de nº 16, denominado de morada do Exu da porta, que tem por finalidade guardar a entrada da casa ou a porteira, e o quarto de nº 07, construído na edificação que fica localizada no pátio, destinado à morada dos exus da casa, ou seja, dos exus cultuados pelos membros da casa.

6 – A cozinha

Figura 8 – Cozinha.



Foto: Luiz Assunção (2017).

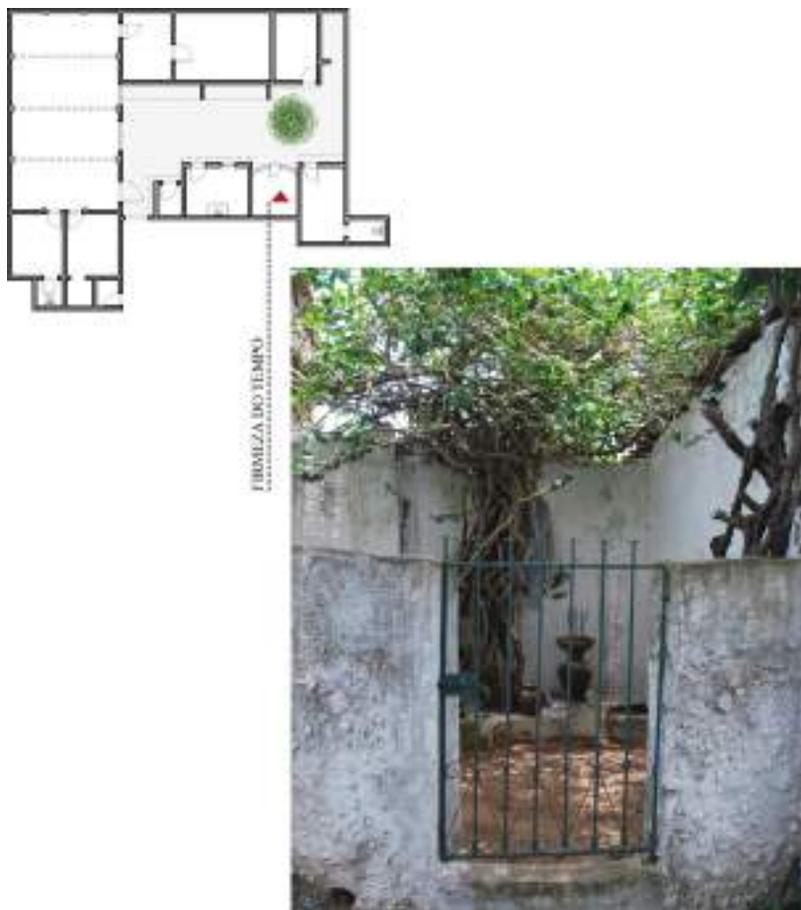
A cozinha existente encontra-se locada entre o quarto do Exu e a firmeza do orixá Tempo no espaço externo ao edificado principal com acesso pelo pátio. No ambiente são preparados os alimentos que fazem

parte das oferendas às divindades e entidades espirituais, bem como os alimentos que são distribuídos entre os presentes em dias de festas e demais atividades do calendário religioso.

No Livro de Atas, na Ata 26 (28.01.1975), o babalorixá Tenente Barroso registra a proposta de construção da “cozinha dos orixás”, conforme nomeia, e pede ajuda “de todos com especialidade da diretoria”. Quase uma década depois das anotações sobre a proposta de edificação da cozinha, na Ata 91, de 29.06.1982, novo registro destaca a necessidade em realizar “melhorias”, mais precisamente no piso e na instalação de uma pia: “O senhor presidente falou que precisa instalar uma pia na cozinha para que torne os trabalhos da iabacê mais fácil, também falou sobre o melhoramento do piso” (Ata 91).

7 – Firmeza do orixá Tempo

Figura 9 – Firmeza do orixá Tempo



A “firmeza do orixá Tempo”, conforme denominado pela iyalorixá Nilza Barroso, é o espaço dedicado ao assentamento do orixá Tempo. Um pequeno portão com grades de ferro faz o acesso ao local, o que indica que somente algumas pessoas da casa poderão adentrá-lo. A árvore mais frondosa do espaço religioso está plantada nesse espaço e, na parte inferior, foi estruturada uma espécie de batente cimentado, onde se acendem velas e colocam-se as oferendas destinadas ao orixá. Entre as folhagens da árvore, foi colocada uma comprida vara de madeira e, ao ultrapassar a árvore, foi exposta uma bandeira branca.

Figura 10 – Assentamentos e oferendas na firmeza do orixá Tempo



Fonte: Foto Luiz Assunção (2018).

8 – Pátio

Figura 11 – Pátio.



142



Fonte: Fotos de Luiz Assunção (2017).

O pátio foi sendo organizado após a construção do salão dos rituais. A partir desse espaço de convívio, temos acesso tanto ao bloco principal como às demais estruturas de apoio, cozinha e a firmeza do orixá Tempo, construídos posteriormente. É também um espaço de sociabilidade, onde as pessoas podem ter umas com as outras durante os intervalos das atividades ritualísticas. Uma porta separa o pátio e o bloco principal do Centro do grande recuo frontal do terreno, onde atualmente encontra-se o portão principal que faz a ligação do espaço religioso com a rua, o mundo externo.

Além do quarto do Exu, da cozinha, da firmeza do orixá Tempo, descritos anteriormente, existem igualmente importantes espaços que fazem parte das ações do espaço religioso e sua cosmologia, como o local destinado ao assentamento dos caboclos, entidades cultuadas na casa, “a cabana dos caboclos”, como encontra-se nominada nos documentos escritos pelo próprio babalorixá, e o espaço onde foi esculpida uma imagem de sereia representando Iemanjá, também muito cultuada no CHCSL. Ademais, existem ainda dois espaços, erguidos separadamente, quartos com banheiros, que têm por finalidade acomodar os filhos e filhas da casa durante os dias em que o Centro encontra-se em funções e atividades ritualísticas.

Figura 12 – Assentamentos e oferendas aos caboclos.



Fonte: Foto de Luiz Assunção, 2018.

Considerações

O texto procura ressaltar a arquitetura a partir da perspectiva entre o ser e o lugar ao vincular os processos sociais e culturais associados ao CHCSL, conseqüentemente envolvendo ações, vivências e memórias da comunidade, possibilitando a construção de valores e significados próprios para esse específico espaço religioso.

No decorrer do texto, analisamos uma arquitetura religiosa afro-brasileira pensada e estruturada por seu fundador, Tenente Barroso, com o objetivo de cultivar as divindades africanas, recriadas na diáspora, e as entidades espirituais da umbanda e da jurema, de realizar rituais e atendimento às pessoas que procuravam o Centro para consultar a respeito de suas questões espirituais. Para além da importância do aspecto construído, a arquitetura guarda uma identidade que somente pode ser compreendida por meio das relações estabelecidas entre a comunidade e as atividades cotidianas. Os relatos dos adeptos identificam, nos espaços de ação, referenciais que compreendem o lugar, atribuindo um sentido único para além do valor conferido ao aspecto material.

Atualmente a edificação e todo o universo simbólico que compõem o CHCSL vivem o dilema de serem destruídos ou terem sua continuidade religiosa garantida. Com a morte do babalorixá Tenente Barroso em 23 de novembro de 1992, o inventário dos bens deixados e a abertura do espólio criam conflitos e disputas entre os herdeiros, mais precisamente em torno da herança do terreno/imóvel construído que corresponde ao CHCSL. A maior parte da família tem interesse na especulação financeira que o terreno/imóvel pode render, enquanto dona Nilza Barroso defende a manutenção do espaço religioso ao justificar o desejo do pai e a própria herança religiosa enquanto iyalorixá, portanto, com as devidas condições de dar continuidade ao legado deixado pelo genitor, legado esse que procuramos demonstrar ao longo do percurso de análise, quer quanto à configuração arquitetônica, quer quanto ao valor como patrimônio pela dinâmica de processos socioculturais. Na prática, a disputa judicial provocou uma desarticulação na realização das atividades e o conseqüente afastamento de parte da comunidade religiosa.

A partir dessas considerações, ressaltamos a importância desse bem enquanto referencial coletivo e de resistência da cultura afro-brasileira. Como lugar de ação, retrata as experiências de vida, resgata e reescreve memórias. É importante enfatizar que a arquitetura e o conjunto simbólico afro-brasileiro dos terreiros vêm sendo depredados por diferentes atos de intolerância, preconceito e racismo praticados no Brasil ao longo dos anos e, na cidade do Natal, não é diferente. A disputa judicial travada pelos herdeiros de Tenente Barroso na questão do CHCSL pode ser um desses atos de dilapidação da cultura.

Todo ataque aos bens culturais reconhecidos como parte da identidade e da existência dos grupos sociais, seja em relação à dimensão que for, é ataque à identidade de um povo, uma verdadeira ameaça ao seu território. Perder a percepção das “coisas” é perder o sentido de luta e de existência, ficamos apáticos, viramos marionetes. Nesse sentido, a leitura do CHCSL como uma arquitetura de valor patrimonial e sua consequente preservação representam fundamentalmente a necessidade de criar possibilidades para construir, reconstruir e negociar valores e significados sem descartar o ser e o lugar em uma dinâmica capaz de mudar vidas e de refazer relações.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz. Saberes escritos, guardados: o acervo documental do centro humilde de caridade São Lázaro, Natal – RN. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 55, 2020. DOI 10.21680/2238-6009.2020v1n55ID23538. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/23538>. Acesso em: 6 ago. 2022.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BIERRENBACH, A. C. de S. Lina Bo Bardi: tempo, história e restauro. **Revista CPC**, n. 3, p. 6-32, 2007. DOI 10.11606/issn.1980-4466.v0i3p6-32. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/15595>. Acesso em: 31 jul. 2022.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, Marcelo Carvalho (org.). **Lina Bo Bardi**. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1993.

GRINOVER, Marina Mange. **Uma idéia de arquitetura: escritos de Lina Bo Bardi**. 2010. Dissertação (Mestrado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. DOI 10.11606/D.16.2010.tde-01062010-113936.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage**. Routledge: Taylor & Francis Group, Abingdon, UK, 2006.

VELAME, Fabio Macedo. **A arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos Egum: o Omo Ilê Aboulá – um templo da ancestralidade afro-brasileira**. 2019. 501 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/30165>. Acesso em: 6 ago. 2022.



“SOMENTE COM FLORES O CORTEJO NÃO SE FAZ”

Articulações e publicização
do sagrado

Eloyza Tolentino Soares

Antropóloga. Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN).

“Presentear Iemanjá é presentear a si”, eu sempre ouvia essa frase, falada pelo babalorixá Noamã Pinheiro, quando estive em campo. Ela tornou-se mais frequente depois que comecei a direcionar as perguntas sobre o Cortejo para esse orixá. Dito isso, iniciamos o percurso, através das palavras, sobre as redes, agências e articulações que perpassaram e perpassam esse evento, realizado no município litorâneo denominado Areia Branca/RN, localizado na região da Costa Branca do estado.

Os dados que compõem este texto são resultados das observações e análises realizadas a partir da minha pesquisa de mestrado, que possui o seguinte título: *Nas tramas do axé: memória, agência e articulações do Ilê Asé Dajô Ìya Omí Sábá* (SOARES, 2021). Para a elaboração da dissertação, percorri, junto ao povo desse Ilê, as várias redes construídas para que esse espaço se tornasse referência afro-religiosa nesse município. Desde as memórias até as conexões entre diversos agentes, cheguei ao Cortejo para Iemanjá, sendo este o ápice e a finalização dos festejos desse orixá, no dia 31 de dezembro.

O trabalho de campo para a realização das observações, entrevistas e outros diálogos possíveis foi iniciado em dezembro de 2019. Em meio aos trânsitos pandêmicos, a pesquisa foi se emaranhando em múltiplas possibilidades de feitura. Dentro do que foi sendo apresentado, comecei a perceber as articulações construídas por essa casa de matriz africana para que o sagrado fosse publicizado, desde as ruas até as águas do rio Ivipanim, onde o presente para Iemanjá é entregue há 21 anos. Tal como água, por vezes calma, outras vezes nem tanto, fui compreendendo como funciona

o processo de entrega do presente para Iemanjá, no centro de uma cidade. Não no mar, mas num rio que atravessa o município.

Diante do embalo dos movimentos aos quais o percurso foi fluindo, surgiu a frase “Somente com flores o Cortejo não se faz”, pronunciada durante entrevista com Carlos Júnior¹, servindo de título para uma das seções do terceiro capítulo da minha dissertação, no qual trago a publicização do sagrado em Areia Branca através desde o chão do terreiro até o ciberespaço (SOARES, 2021, p. 71). No entanto, neste livro, trago apenas os movimentos terrenos e fluviais, com foco na articulação e nas agências que o terreiro vem desenvolvendo para que seja possível levar o sagrado para as ruas da cidade, culminando na entrega do presente para Iemanjá.

Inicialmente, apresento o contexto físico da Casa. O Ilê Asé Dajó Ìya Omí Sàbá está localizado no centro da cidade, numa das ruas principais de Areia Branca, denominada Duque de Caxias. Esse terreiro tornou-se Casa aberta ao público no dia 27 de setembro de 1992, sob a direção da iyalorixá Maria Pinheiro. Após sua partida do mundo terreno, seu filho biológico, o babalorixá Noamã Pinheiro, assumiu a direção do axé. Atualmente, o espaço segue o candomblé ketu e também cultua a jurema sagrada. Além disso, fortalece continuamente o seu engajamento social dentro dos eventos de Areia Branca e municípios vizinhos – como é o caso de Mossoró –, levando a temática da religião afro-brasileira para as discussões que são construídas publicamente.

A partir dos diálogos durante a pesquisa, percebi que esse engajamento perpassa escolas, universidades, ambientes como a câmara municipal da cidade, espaços de discussões sobre religiões. Todos esses aspectos dizem respeito à construção de uma publicização do sagrado, que não é feita do dia para a noite. Nesse sentido, as próximas seções possuem o objetivo de mostrar as estratégias e articulações que foram apresentadas ao longo da pesquisa, sobre os aspectos que atravessam esse percurso religioso.

148

Percorrendo as redes, percebendo conexões

Iemanjá é um dos orixás mais conhecidos no Brasil. É uma divindade amplamente cultuada não apenas pelas pessoas que fazem parte das religiões afro-brasileiras, mas também pelos católicos. É conhecida como a sereia, a rainha do mar, a grande mãe, tornando-se uma representação daquilo que a sociedade vê como fértil, relacionado ao feminino: ela é a mãe de todos os orixás. Em África, Iemanjá é cultuada como a rainha das águas doces. No Brasil, esse orixá passa a ser cultuado numa forte relação com as águas salgadas. Em Areia Branca, algumas casas entregam seus presentes no mar; outras, no rio, que pode ser acessado no centro da cidade através de alguns meios fluviais de transporte. Essa escolha, a de entregar

¹ Carlos Júnior faz parte das amizades do terreiro e dos agentes que propiciam que o sagrado afro-religioso chegue ao público através das mídias.

o presente no rio, é atravessada por diversos posicionamentos e agências que serão apontados mais à frente.

Cabe mencionar aqui a perspectiva de África sobre as Ìyá Mi. Esse termo, em África, está relacionado às Grandes Mães, detentoras de muita força, do poder feminino, tendo a capacidade de criar e destruir ao mesmo tempo. Esse poder mágico-religioso faz parte de Iemanjá, sendo ela uma das Ìyá Mi africanas (BARROS, 2006, p. 31).

A mãe – tradução de Ìyá para o inglês ou português –, ainda que diante de toda a força que reside em si, é vista como um ser marginalizado, subordinado nas sociedades patriarcais. Todavia, ao falarmos das religiões de matriz africana, começamos a perceber a potência e a relevância das grandes mães dentro do axé. As questões trazidas por Oyèwùmí (2016) versam sobre a Matripotência e a instituição Ìyá. Por Ìyá, entende-se que esta faz parte daquilo que se chama matripotente. Esse termo está relacionado a tudo que vem de uma Ìyá: seus poderes espirituais, materiais, bem como a procriação. Essa força está diretamente interligada à relação que a Ìyá tem com aqueles que estão próximos a ela, fazendo com que seja venerada (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3).

Trago essa breve reflexão sobre Iemanjá e a sua força enquanto uma Ìyá devido ao contexto no qual a pesquisa foi desenvolvida. O terreiro é, antes de tudo, a Casa desse orixá. Dona Maria Pinheiro era filha de Iemanjá. Conheci-a mais através das palavras de seus filhos e filhas do que pessoalmente. Passamos uma tarde juntas, conversando, enquanto ela vocalizava suas cantorias e causos de vida. Apresentou-se pra mim enquanto detentora de um poder que eu não consigo explicar em palavras. Falar sobre o Cortejo para Iemanjá e suas inúmeras articulações representa refletir também sobre o legado de Maria Pinheiro em terra, rios e mares. Assim, busco expressar textualmente toda a significância da sua Casa para a cidade de Areia Branca, o que aponta esse lugar enquanto uma referência afro-religiosa nesse território.

A história desse terreiro e do sagrado em espaços públicos nessa cidade é composta por duas grandes mulheres matripotentes – usando a palavra de Oyèwùmí (2016): Tiquinha (Francisca Andrade de Souza) e Dona Maria Pinheiro. Tiquinha, em 1977, levou a religião afro-brasileira para participar de um ato político de emancipação da cidade; e Dona Maria Pinheiro trouxe o Cortejo de Iemanjá, juntamente com o seu filho e demais pessoas, para o centro da cidade, desde os anos 2000.

A última participação de Dona Maria Pinheiro no Cortejo foi em 2017. Já sinalizava a sua despedida. Não participou caminhando, pois sua saúde já não permitia. De dentro do carro, ela distribuiu suas bênçãos e sorrisos a quem vinha à sua direção. Esse foi o último ano em que participou do Cortejo em terra, mas anualmente sua memória é celebrada e lembrada pelas pessoas da Casa.

O grande festejo realizado pela Casa refere-se ao presente entregue a Iemanjá. As atividades a serem desenvolvidas durante esse período devem

ser consultadas, através do Ifá², pedindo autorização e orientações para o acontecimento do evento. Este texto, em que falo não apenas sobre o Cortejo de Iemanjá, mas sobre a sua realização de forma extraordinária³, compõe um momento de compreensão das múltiplas agências – tendo os orixás como ponto crucial nesse agir – operacionalizadas dentro do espaço sagrado, exercendo fundamental importância para que os humanos pudessem prosseguir com as atividades terrenas. Essa comunicação transpassa, no caso, três agentes: aquele que joga e lê a mensagem que ali se encontra; os búzios, um artefato material que possibilita a interligação entre mundo terreno e espiritual; e Iemanjá, quem transmite o que e como precisa ser feito.

Nesse sentido, trazer religiões ao espaço público (MONTERO; SILVA; SALES, 2018, p. 133) representa algo que destoa da ideia tradicional vinculada ao que pode ser visto como religião e eventos sagrados: pensadas em igrejas onde as pessoas frequentam os cultos de forma regular, num ambiente específico. Aqui, se pensarmos em religiões afro-brasileiras, isso se restringe ainda mais ao aspecto privado, aos quintais, às escondidas, devido à invisibilidade a qual esses cultos ainda são submetidos por fatores atravessados pelo racismo estrutural. Assim, a ocupação de um espaço público por religiões de matriz afro-brasileira possui uma série de estratégias para que seja realizada, e de significados, sejam eles sagrados e/ou políticos.

Em 2019, pude acompanhar o Cortejo da forma como é feito tradicionalmente: juntando pessoas nas ruas, repleto de toques, abraços e música. Em 2020, segui e descrevi os processos, não só de incertezas que surgiram ao longo de todo o ano, mas também sobre a forma como o evento seria realizado durante a pandemia. Além disso, observei e percorri os trâmites que acontecem em torno dessa política que envolve as religiões e a ocupação de espaços públicos, trazendo uma articulação de agentes de áreas diversas da sociedade.

O Cortejo para Iemanjá é um recorte feito dentro das funções do candomblé e das atividades desenvolvidas pelo terreiro. A partir dos eventos surgidos durante o campo, como o Cortejo ao final de 2019, a pandemia e a não realização do festejo ao final de 2020, pude analisar os diversos agentes que são acionados para que esse momento aconteça. Quando estive de fora, antes de iniciar o campo efetivamente, não imaginava a quantidade de redes que precisavam ser contactadas para esse acontecimento. É provável que eu não tivesse dedicado essa atenção a um evento tão importante para a Casa e para Areia Branca se não fosse a pandemia, tendo em vista

2 O Ifá, jogo de búzios, é uma prática comum que acontece dentro do candomblé, sendo realizado para diversas atividades, como as consultas que fazem parte do que precisa ser feito pelo terreiro.

3 Durante a pandemia, todas as atividades do terreiro foram suspensas. Por esse motivo, o presente foi entregue fora do Cortejo, pois não havia a possibilidade de aglomerações. Esse assunto será detalhado mais à frente.

o recorte inicial da pesquisa, que possuía como foco o ritual da jurema e as mulheres que participam dele. Em virtude das restrições impostas diante da pandemia, o terreiro percorreu adaptações para que o sagrado permanecesse sendo cultivado. No entanto, isso demandou o distanciamento físico e uma aproximação virtual entre as conexões que antes eram utilizadas para outras finalidades que não fossem reuniões on-line sobre a jurema ou eventos sobre o candomblé. Durante os momentos de encontros on-line nas salas virtuais, fui sendo convidada a adentrar ao que antes não havia percebido a dimensão: a realização do Cortejo para Iemanjá. Entre os diversos caminhos apresentados pelo campo-terreiro-axé para a realização de uma pesquisa antropológica no Ilê Asé Dajó Iya Omí Sábá, as mobilizações e agências construídas para entrega do presente de um orixá em Areia Branca/RN tomaram conta de minhas atenções e reflexões.

O cortejo em 2019/2020 e suas articulações – movimentos possíveis

Cheguei à Areia Branca no final do ano de 2019, para conseguir acompanhar os festejos que são realizados para Iemanjá. Antes de ir ao terreiro, enviei mensagem para o *Facebook* de Mônica⁴ perguntando sobre os horários dos eventos que aconteceriam. Infelizmente, a comunicação via *Messenger* não era tão facilitada e, com isso, acabei perdendo uma palestra importante que aconteceu no dia 29 de dezembro de 2019. Essa palestra faz parte da programação anual dos festejos que acontecem no final do ano, trazendo sempre uma temática que envolve a participação das mulheres na religião afro-brasileira. Esse momento de sociabilidade é aberto à comunidade externa e faz parte dos “eventos sociais” da Casa, que busca uma conscientização em torno de temáticas que envolvem problemáticas relacionadas às discussões afro-religiosas.

A última semana do ano é direcionada para Iemanjá. A realização de eventos rituais que geralmente duram alguns dias da semana é típica do candomblé. Logo, anualmente, todos os orixás recebem suas rezas, xirês e oferendas. Assim acontece com Iemanjá. A depender da função, como é o caso desse evento, os trabalhos começam com antecedência, tendo em vista as dificuldades financeiras para seguir com o sagrado em público.

4 Mônica é candomblecista e filha de Ogum; também desenvolve seus trabalhos no ritual da jurema junto às suas mestras, mestres e demais entidades. Faz parte da história do Ilê Asé Dajó Iya Omí Sábá e é uma das filhas mais antigas da Casa, tendo construído parte das memórias desse espaço sagrado junto ao babalorixá Noamã Pinheiro. O contato inicial desta pesquisa foi com ela, durante o Colóquio de Questões Étnicas e Raciais, realizado pelo NEAB e GRUESC (UERN). Talvez por encanto, aproximei-me de Mônica numa oficina onde ela colocava o baralho cigano para algumas pessoas do evento. A partir daí, iniciamos a amizade que foi essencial para a construção desta pesquisa.

Durante esse período, ou até mesmo antes, o Cortejo passa a ser divulgado nas rádios e no programa local de televisão. Estar presente nesses espaços aponta as diversas ocupações de territórios que o terreiro constrói junto às suas redes de relações, sempre trazendo consigo a conscientização do que significa cultivar o sagrado para as pessoas que vivenciam esse segmento religioso. É importante refletir sobre as falas públicas e as ocupações desses espaços de poder pelo povo de terreiro. Esses movimentos permitem que o axé desse espaço se construa de forma coletiva, fortalecendo vínculos de respeito dentro da cidade.

Em entrevista com Carlos Júnior, uma das pessoas que está na Casa prestando assistência nos rituais e nas articulações midiáticas, ele me contou acerca da divulgação:

A casa considera que, se é possível transmitir um culto evangélico, se é possível transmitir uma missa e um convite para um evento de qualquer outra religião... até mesmo da semana espírita, eles vão para a rádio falar sobre seus eventos, por que os religiosos de matriz africana não poderiam?

A chegada à rádio se dá de forma receptiva, pelo fato de que esse trabalho que ele vinha fazendo já dava um certo respaldo para ele. Para ele e para os seus seguidores. E aí os espaços eram abertos, ainda que de forma restrita, se divulgava apenas naquele momento.

Quando eu trabalhei na rádio, e quando existia uma relação melhor com o poder público, que dava todo o suporte para que o evento acontecesse, porque de fato tornou-se algo cultural dentro do calendário do município, embora não tenha uma lei que diga aquilo. Mas, era algo que naturalmente falava acontecia. Aí, naquele momento, a rádio chegou a incluir no decorrer de toda a programação, um spotted, nas semanas que antecedem o Cortejo, o convite para esse evento: “no dia 31, ocorre o Cortejo, saindo de tal endereço até o cais e que as pessoas podem homenagear.”

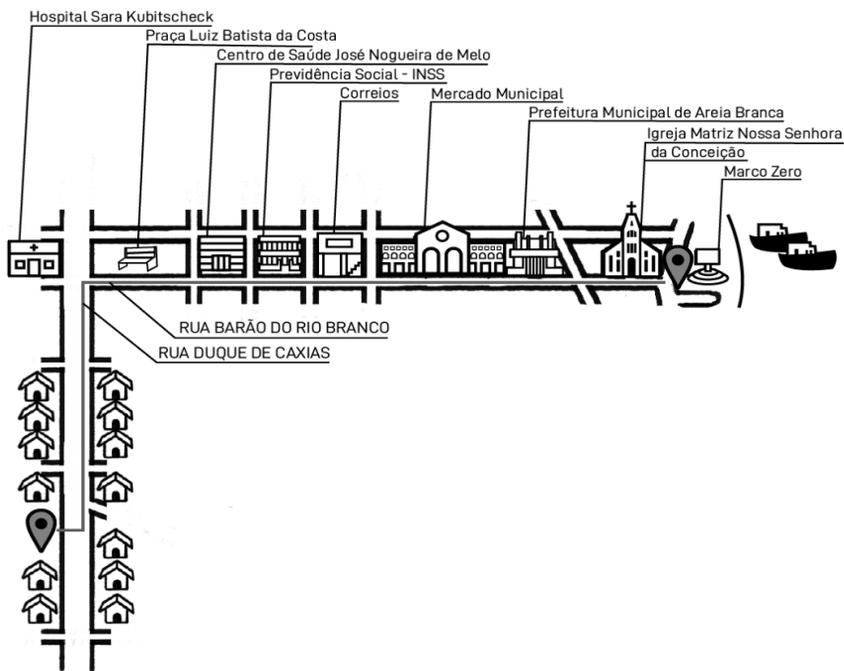
Acho que isso, embora pareça pequeno para as pessoas, mas é um fato muito marcante, em que uma emissora de rádio vincula uma propaganda a custo zero, tendo todo esse suporte para divulgar um evento como esse (Entrevista realizada com Carlos Júnior em janeiro de 2021).

Inicialmente, quem estava à frente da divulgação dos eventos da Casa – neste caso, do Cortejo – era Noamã. No entanto, a partir da chegada de Carlos Júnior, ele passa a assumir algumas funções no que diz respeito ao aspecto das mídias televisivas e redes sociais. Com isso, as demandas da Casa ficaram mais bem distribuídas, já que estar nesses espaços requer disponibilidade. O tempo se torna escasso na semana do evento, exigindo dedicação para a reza, organização do salão para o xirê e preparação do presente para ser entregue a Iemanjá. Além disso, ainda é preciso providenciar as balsas para que as pessoas possam acompanhar a entrega do presente.

Essa dedicação em torno do terreiro faz parte da vida das pessoas que estão presentes nessa religião. Todavia, é importante lembrar que, além do trabalho sagrado, existe também o trabalho fora da Casa, de onde é tirado o sustento de cada um. Algumas pessoas trabalham durante os dois expedientes e não têm condições para realizar determinado tipo de função – ir a um canal de televisão é um dos exemplos. Para parte das mulheres, existem os cuidados da casa, dos filhos e do trabalho realizado fora de casa. A construção de conexão com quem está familiarizado com os meios de comunicação, possui uma faculdade na área da publicidade e consegue flexibilizar seus horários para que essa divulgação externa seja feita são essenciais para a divisão de tarefas dentro do terreiro.

O Cortejo é realizado saindo do Ilê Asé Dajò Ìya Omí Sàbá, encontrando com outros terreiros ao longo do percurso. A Casa de Iemanjá é pioneira ao trazer o Cortejo para as ruas da cidade, demonstrando a construção de uma memória candomblecista e umbandista em Areia Branca. No ano 2000, apenas essa Casa participou da entrega do presente. A partir de 2001, outras Casas passaram a participar do evento. Ao longo dos anos, por motivos diversos, algumas optaram por não entregar o presente durante o Cortejo. Um dos motivos citados em campo foi o fato de a entrega do presente ser no dia 31 de dezembro. Isso faz com que alguns terreiros flexibilizem a entrega para o dia anterior, para que no dia 31 as pessoas estejam disponíveis para as atividades de final de ano, que incluem viagens, festas, reuniões em família. Segundo o babalorixá Noamã Pinheiro, a Casa nunca mudou nem pretende mudar a data de realização do evento, porque esse dia faz parte da tradição do terreiro.

Figura 1 – Mapa do percurso do Cortejo para Iemanjá.



Fonte: Ilustração de Daniel Cavalcanti (2021).

Esse é um momento único para Areia Branca e para as pessoas do axé. Sair às ruas com as roupas sagradas do candomblé, tocando atabaques, cantando em voz alta para Iemanjá representa o sagrado em público, em meio aos curiosos e simpatizantes. Mais do que isso, mostra a publicização do que foi marginalizado e obrigado a se manter em silêncio durante décadas, nos quintais de casa, escondido nas matas, sofrendo repressões ao longo da história.

O processo histórico sobre a relação entre as religiões e o espaço público vem sendo discutido, entre outros estudiosos, por Montero (2006) e Giumbelli (2008). Essas discussões se pautavam, sobretudo, na relação entre igreja católica e Estado, e sua separação entre atos civis e religiosos. Diferentemente do Catolicismo, as outras religiões não eram vistas como tal e se encaixavam, segundo Montero (2006), como práticas de curandeirismo, magia ou feitiçaria. As leis que arregimentavam o espaço público das cidades durante a constituição do Estado republicano possuíam definições para diferenciar religião e magia. Esta última, sendo vinculada às práticas religiosas de pessoas pretas.

Ainda de acordo com Montero (2006), em 1931, acontece a criação de uma Inspeção de Entorpecentes e Mistificação, tendo como objetivo enquadrar algumas práticas como religiosas – estas registravam-se em

cartórios – e outras que eram qualificadas como “macumba” – que só podiam ser registradas em delegacias de polícia, pois eram vistas como perturbadoras da ordem social. Entre 1960 e 1970, segundo Giumbelli (2008), para que os terreiros pudessem realizar os seus cultos, era necessária autorização administrativa ou registro policial.

Giumbelli (2008) e Montero (2006) fornecem caminhos para pensar o processo de constituição das religiões no espaço público, desde o Catolicismo e sua separação do Estado até a efetivação das outras religiões não católicas no direito ao seu culto. Quanto mais próximo daquilo que é aceito socialmente como religião, mais fácil a sua inserção nas esferas públicas. O que era visto como perturbação do sossego, e aqui entram as religiões que trazem consigo o transe, as músicas e a dança, enfrentou e enfrenta outros trâmites para que exista o reconhecimento da sua fé – indo além, também para que a intolerância religiosa seja combatida. Nesse sentido, o Ilê Asé Dajó Ìya Omí Sábá realiza seu trabalho em diversas frentes de articulação, para que a religião esteja em espaços públicos, trazendo às ruas o culto e a fé nos orixás, nas entidades da jurema, e atuando no combate ao racismo religioso, na busca por ampliar suas formas de diálogo com a população da cidade.

De acordo com Eliane Silva (2020, p. 4), o Ilê Asé Dajó Íyá Omí Sabá realizava a homenagem em Upanema – praia que fica próxima à Areia Branca. As pessoas da Casa se deslocavam para a praia em um ônibus que era cedido pela prefeitura. Segundo a antropóloga, os rumores eram de que havia tubarões em Upanema, além de existir também a segurança das pessoas do terreiro que precisavam deixar os presentes em alto mar. Mas é importante ressaltar que o local se situa fora do eixo urbano, o que significa realizar a entrega do presente distante do olhar da cidade.

A transição da realização da entrega do presente, que antes era feita na praia de Upanema, e a partir do ano 2000 passa a percorrer as ruas da cidade, é estratégica, envolvendo a segurança das pessoas da Casa, além de fazer parte da política construída pelo terreiro. Em conversa com o babalorixá Noamã, ele explica:

Eu achava injusta a forma como a gente presenteava Iemanjá. A gente saía daqui 23h da noite pra lá (praia de Upanema). A praia escura, não tinha iluminação nenhuma, as condições eram péssimas, na verdade. A gente chegava tudo cansado, molhado. Tinha horas que Iemanjá vinha e a gente tinha que ter cuidado na matéria. Então, eu achava injusto servir daquela forma. Por que servir tipo às escondidas? Num é um presente? Presenteá-la, eu acho que deveria ser dessa forma. Por isso que eu pensei em mudar. E ousei. Aí conversei com minha mãe, porque se ela não tivesse dado o aval, não acontecia. Não aconteceria, porque ela era a matriarca da casa, a dona. Primeiro ela resistiu um pouco, achou que não dava certo. Nunca tinha feito, nunca tinha saído em procissão nas ruas de Areia Branca por orixá. Saía procissão de Nossa Senhora das Navegantes, Nossa Senhora da Conceição (Entrevista realizada em agosto de 2020).

Trazer o Cortejo para o centro da cidade diminuiria os riscos aos quais o babalorixá Noamã faz referência na sua fala e possibilitaria uma divulgação mais ampla sobre o que significa a entrega do presente a um orixá, além de desmistificar a imaginação da sociedade sobre o candomblé. Iemanjá, agora, receberia o seu presente à luz do dia, diante de uma caminhada que se transforma em festa. A população, que antes era acostumada a presenciar as procissões para Nossa Senhora dos Navegantes e Nossa Senhora da Conceição, agora vê pessoas reunidas em torno da entrega de oferendas para um orixá. No entanto, ir às ruas com o candomblé nos anos 2000 ainda significava estar diante de um enfrentamento aos preconceitos religiosos que poderiam existir:

As pessoas da casa ficaram assustadas porque nunca tinha acontecido. Como é que você vai ter a certeza de fazer algo que nunca aconteceu? Inédito. Então, as pessoas ficaram com medo e também devido ao preconceito. “Vão apedrejar a gente, vão criticar.” “Não vai. Iemanjá não vai permitir, ela vai na frente.”. Eu disse isso, e fomos. Foi como mamãe aceitou.

Mamãe levou, na época era a panela de Iemanjá, da tradição Nagô⁵. Aí quando chegou ali perto do bar do Júlio, devia ter bem uns 60 homens bebendo e dançando na rua e num sei o quê. Aí pronto. “Se tiver que acontecer alguma coisa, vai ser aí.”. Mas, segui. Ao contrário, quando a gente se aproximou ali da padaria alvorada, eles saíram. Quando a gente passou, eles aplaudiram. Onde eu tinha medo era ali. E as pessoas começaram a ir pras esquinas, levantando a mão pra receber os perfumes. A população recebeu muito bem.

Isso aconteceu também porque a gente começou a trabalhar em cima disso daí. Cidades que nunca fizeram isso, pode ser complicado. Eu sempre estive na rádio, falando nos jornais, a respeito da religião e as pessoas começaram a se acostumar. Sempre fui anunciar os nossos rituais. Todo ano eu faço isso, tenho esse compromisso com a população, porque as pessoas cobram. Pessoas que vem de Recife, de Fortaleza, para presentear Iemanjá.

Tem pessoas que diziam: “Noamã, por que na sua casa vocês vão deixar o presente, vocês vão no meio da rua, no Cortejo? Por que que tem casa que vai escondido? Eles levam alguma coisa de errado? Será que eles levam alguma coisa ruim? Por que não levam o presente em público, que nem vocês?” (Entrevista realizada em agosto de 2020).

Assim, no dia 31 de dezembro, acontece anualmente a entrega do presente a Iemanjá, há 22 anos, pelas ruas do centro da cidade. Durante toda a semana, a Casa recebe os presentes que compõem a cesta, que é entregue

⁵ Ao falar em tradição nagô, o babalorixá Noamã se refere ao nagô pernambucano, prática que teve muita influência, sobretudo na capital do Estado entre os anos de 1950/1970. Dona Maria Pinheiro fez obrigações com pai Nino, religioso pernambucano que abriu casa na capital, Natal, cidade onde residia (ASSUNÇÃO, 2022, p. 111).

no rio Ivipaním. A entrega do presente é tradição nacional entre Casas de umbanda e candomblé. Sobre o surgimento dessa oferenda, Noamã conta:

O presente de Iemanjá, o primeiro que surgiu, foi na África, na região de Zegbá, na cidade de Abeokutá, onde surgiu o culto a Iemanjá, no Nagô. Iemanjá é a grande orixá do Nagô.

Então, uma mulher que tava lá com suas dificuldades, fez o pedido a Iemanjá, e foi prontamente atendida. Aí essa pessoa resolveu presenteá-la. Ela construiu um balaio, de cipó, de forma artesanal e foi pra mata. Pediu permissão a Ossain, que é o senhor das folhas, e a Oxóssi. Aí foi lá em cada erva que ela precisava pra forrar o presente. Ela foi e pediu, rezou em cada folha, depois ela saiu pra buscar os frutos, que já pertenciam a Oxóssi. Pegou os frutos que eram necessários, que nem todos vão. Em seguida, ela foi procurar as flores. Enfeitou, colocou os elementos que ela já trazia. Como o balaio era grande, cheio de tanta coisa, ela não conseguiu levantar. E Oxóssi sempre acompanhando os passos dela. Quando ela pegou, aí Oxóssi se materializou, pegou o balaio, botou na cabeça e saiu. O rio não estava tão longe, mas ela não conseguia levar. Aí foi com ela. Chegando lá na beira do rio ele entrou, e ela ficou fazendo as orações. Entregou para Iemanjá e voltou. Aí daí ficou. O presente para Iemanjá quem deveria levantar era um filho de Oxóssi, devido isso daí. Então, esse foi o primeiro. Esse presente surgiu dessa forma. Depois desse daí, surgiram várias versões dele.

Então, surgiram várias formas de entregar esse presente. Os Nagô faziam numa panela de barro, a umbanda num barquinho. Mas o sentido do presente é o mesmo. Tanto que surge hoje muita coisa no presente que não é necessário, mas presente é presente. Outra coisa, Iemanjá não precisa de presente de ninguém. Mas quando a gente presenteia ela, a gente se autopresenteia com a energia que vem desse presente. Tem uns que dão sabonete, perfume, até champagne. Surgiu muito no Rio de Janeiro, porque o presente da umbanda veio do Rio de Janeiro (Entrevista realizada com Noamã em janeiro de 2021).

O balaio da Casa é composto por presentes que chegam – rosas, champagne, perfumes etc. – durante toda a semana, até o dia 31 de dezembro, entregues por filhos e filhas de santo e simpatizantes da religião, como pude presenciar em 2020. Durante o Cortejo realizado de forma aberta, com a participação do público geral, flores também são postas por quem está de fora, para que sejam entregues no rio, direcionadas ao orixá. A participação se dá também através da interação entre as filhas da Casa que oferecem alfazema enquanto fazem o percurso do Cortejo; são várias as pessoas que ficam nas esquinas esperando esse momento chegar. Algumas olham de longe, outras acompanham de moto ou a pé; outras recebem de mãos abertas o banho de cheiro jogado pelas mulheres do terreiro.

Alguns terreiros optam por estarem reunidos durante o percurso, juntando seus balaios cheios de presentes numa praça que antecede o Cais

do Porto, que é onde as pessoas pegam as balsas para seguirem o destino final dos presentes: a sua oferta dentro do rio, direcionada à Iemanjá. Chegando à frente da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, os presentes são colocados ao centro e forma-se um círculo em torno destes, para que possam ser abençoados através dos toques e cânticos sagrados, reverenciando o orixá e encaminhando a sua oferenda.

De acordo com Noamã e as outras pessoas filhas da Casa, com quem pude conversar, esse momento é percebido como o ápice do Cortejo: quando todas as pessoas se juntam em torno do presente e celebram a sua entrega, colocando os seus pedidos e intenções para Iemanjá. Todas as energias ali emanadas são colocadas no presente de diversas formas: pensamentos, vozes, danças e músicas sagradas. Esses pedidos são feitos não só por quem é da Casa, mas pelas pessoas que seguem o percurso anualmente:

Figura 2 – Círculo sagrado em torno do presente para Iemanjá.



Fonte: Acervo da autora (2019).

O momento retratado na foto anterior precede a entrada nas balsas, que culmina na entrega do presente em determinado ponto do rio Ivipanim. Esse momento, que está diretamente imbricado ao Cortejo, não é apenas sagrado, mas envolve fatores políticos e financeiros que serão discutidos adiante.

Em mais de 20 anos, muitos trabalhos sociais – parcerias com escolas e universidade – já foram feitos através da Casa. Ao frequentar esse terreiro, durante a graduação nas matérias ministradas pela professora Eliane Anselmo, em 2016, eu me espantava com a aceitação do público com as religiões de matriz afro-brasileira. Não que não existam preconceitos e dificuldades enfrentadas atualmente, porém, depois de iniciar o campo, realizando entrevistas e durante as conversas, compreendi que esse caminho nos espaços públicos já vem sendo percorrido desde 1977:

O primeiro ritual que eu participei foi nos 50 anos de emancipação política de Areia Branca. Foi em 21 de outubro de, acho que em 77, se eu não me engano. A gente fez o ritual de frente para a prefeitura. A gira era cada um vestido com um orixá. Aí eu fui como representante de Exu. Cacilda representando Nanã. Mamã foi vestida de Iemanjá. Foi tranquilo. O prefeito da cidade vivia lá em Tiquinha. Deputados, Expedito... (Entrevista realizada com Noamã em agosto de 2020).

Esse primeiro momento das religiões afro-brasileiras na cidade, em público, foi guiado por Tiquinha, que possuía bom relacionamento com pessoas envolvidas na política da cidade. Em 1977, segundo os relatos descritos anteriormente, já era possível observar a relação existente entre os políticos, os terreiros e o espaço público. Tiquinha abre espaço para que as religiões de matriz afro-brasileira estejam nas ruas. Dona Maria Pinheiro deu sequência a esse legado, num caminho construído junto ao seu filho, Noamã.

Ainda em relação às ações da política dos terreiros locais, a parceria firmada com o deputado estadual Souza (Manoel Cunha Neto), que inclusive já foi prefeito da cidade, é significativa. Durante a sua gestão (2005-2012), fornecia apoio à Casa para que os eventos acontecessem:

Embora ele como pessoa seja católico praticante, como ele se manifesta e como a gente observa, mas ele não teve rejeição nenhuma em dar encaminhamento em uma questão, institucionalmente falando.

Ele colocou a instituição municipal à disposição e a Casa se beneficiou nesse sentido, como também foi em outros sentidos. Quando a Casa realizou eventos, esses eventos de cunho cultural, a gente tem notícia que a prefeitura cedia hospedagem, cedia alimentação para as pessoas que vinham de fora, incentivava. Isso é algo que tem uma importância muito grande pra fazer acontecer.

Não só nesse momento do dia 31, do Cortejo, mas em outros momentos, que a Casa tem outros encontros de cunho cultural e que recebia esse apoio nesse sentido (Entrevista realizada com Noamã em agosto de 2020).

Durante a entrevista, eu buscava compreender quais articulações eram feitas para que o Cortejo fosse colocado nas ruas e nas águas, imaginando que, provavelmente, era necessária a união de muitas mãos para que o candomblé pudesse estar em público tal como acontece. O som das músicas cantadas e tocadas, nas ruas, torna-se mais baixo se for entoado sem um aparelho que auxilie na ampliação do que será escutado pelas pessoas que estejam nas calçadas, nas esquinas e até mesmo por quem acompanha o Cortejo. Através do carro de som, a performance se torna não apenas visível, mas também audível. Já as balsas proporcionam a participação dos filhos e filhas de santo das Casas durante a entrega do presente. No entanto, muitas pessoas ainda ficam de fora, já que não existem balsas suficientes para todos que gostariam de participar do momento.

Nesse percurso, percebo que é acionado não apenas o orixá, quem dá a permissão para a realização do Cortejo, mas outros componentes que contribuem para que isso aconteça. O valor da balsa para que o Cortejo siga o percurso em água custa R\$ 350. Para conseguir as balsas e o carro de som, as Casas realizam cotinhas entre si. Ademais, o Ilê Àsè Dajo Ìyá Omí Sábà também recebia apoio do ex-prefeito Souza, atualmente deputado estadual, conforme exposto anteriormente. Em entrevista com Souza, ele comenta sobre os porquês dessa iniciativa por parte da sua gestão:

Na verdade, eu sempre procurei dar apoio a Noamã, ao pessoal do terreiro, porque sempre há uma exclusão, né? Geralmente, o pessoal dos terreiros eles são excluídos. E eu acho que eles fazem parte da cultura do nosso povo, tem toda uma história de tradição, essa origem, essa vinculação com Areia Branca. Então, eu acho muito bonito as danças, aquele Cortejo que acontece no final do ano, as pessoas se reúnem... e termina sendo uma tradição pra cidade, um diferencial. Então, eu sempre procurei tê-los como incluídos nesse processo da religião, da cultura da cidade. O Cortejo faz com que apresente pra toda a cidade a religião africana que existe em Areia Branca. Então, era uma oportunidade que eu como administrador tava dando também a eles pra eles se sentirem partícipes da cidade e a cidade também interagir com eles e tirar muitas visões distorcidas que às vezes as pessoas têm dos grupos de terreiro. A gente sempre deu esse apoio a eles porque a gente sabe das dificuldades. E a gente sabe que as outras religiões têm apoio do poder público. Então, era o mínimo que a gente poderia fazer por eles (Entrevista realizada como deputado Souza, Manoel Cunha Neto, em julho de 2021).

160

Souza é uma das pessoas que fazem parte da rede construída pelo terreiro para que as suas ações possam ser efetivadas. O Cortejo para Iemanjá, durante o período em que realizei a pesquisa, seguia sem receber recursos públicos da atual gestão. Segundo Carlos Júnior:

Os últimos anos, quando ocorre o Cortejo de Iemanjá, o que acontece é apenas uma distribuição de flores no dia. Enquanto que em anos anteriores, existia sim a importância das flores, mas o trabalho que vinha antes era bem mais, do apoio logístico. Teve anos aqui que a gente teve muita dificuldade em conseguir locar balsas, que antes eram cedidas pela própria prefeitura. Inicialmente, esse Cortejo ocorre apenas com uma balsa, depois ele foi crescendo. Já houve necessidade de ter outras embarcações para dar suporte as casas. Já teve anos aí de ter três embarcações e alguns barquinhos menores. Mas, nesses últimos anos, foram de dificuldade de apoio nesse apoio logístico para a realização do Cortejo (Entrevista realizada com Carlos Júnior em janeiro de 2021).

Para que as pessoas estejam nas ruas no dia 31 de dezembro, não é necessário um alvará concedendo a permissão; tendo em vista o tamanho da cidade,

não é algo que chegue a atrapalhar o trânsito. No entanto, as pessoas que participam efetivamente do Cortejo sofrem devido à falta de apoio financeiro para o aluguel das balsas e do carro de som. É reclamada, por parte de quem eu pude me aprofundar nas problemáticas sobre esse evento, a falta de apoio da atual gestão, que disponibiliza apenas flores no dia do Cortejo.

Durante o período em que estive em campo, ocorriam também as eleições municipais. Era visível a polaridade entre as disputas para a prefeitura. O candidato apoiado pela Casa fazia oposição à gestão que finalizava em 2020 e que, novamente, foi reeleita para 2021. Esse candidato faz parte da mesma rede do deputado – e ex-prefeito – que fornecia auxílio ao terreiro e à religião afro-brasileira em Areia Branca. A Casa, nesse sentido, se encontra em oposição política à atual prefeitura do município. Essa informação, talvez, demonstre o porquê da indisponibilidade do poder público em relação às questões afro-religiosas da cidade com as Casas que não apoiavam a gestão.

“Se o orixá não tivesse permitido, não teria acontecido”

No dia 31 de dezembro de 2020, o Cortejo não foi realizado como acontece há 20 anos. Meses antes, quando a pandemia da Covid-19 atingia picos altíssimos de contágio, não seria possível realizar o Cortejo, tendo em vista a aglomeração gerada pelo seu percurso. Portanto, o terreiro seguiu as recomendações previstas. Primeiro, existia a incerteza da realização, pois achávamos que a pandemia não chegaria até o final do ano. Depois, havia a certeza de que seria impossível seguir com a entrega do presente para Iemanjá dentro do formato dos anos anteriores. Diante das notícias diárias sobre o agravamento da pandemia, o babalorixá Noamã afirmava que iria entregar o presente, só não sabia como. Eu me perguntava de que jeito ele teria a certeza e de como a entrega seria feita.

Durante o mês de dezembro, foram iniciados os preparativos para a festa do ano, a mais importante da Casa dentro do candomblé. Nesse ano, em todos os momentos, as atividades da Casa relacionadas à Iemanjá se voltaram para as pessoas que fazem parte do terreiro. Ao perguntar a Noamã sobre a entrega do presente, ele me informou o que Iemanjá transmitiu através de mensagem pelo Ifá: o presente deveria ser entregue na manhã do dia 31, às 8h, contando com poucas pessoas: Noamã e o ogã, David; Kethelyn, filha da Casa e que se dispôs a levar o presente no seu carro; Carlos Júnior, responsável por realizar a gravação de vídeos que foram publicados posteriormente; e eu, para fotografar e também para realizar os registros etnográficos.

Dessa vez, não haveria a concentração saindo do Ilê Asê Dajô Ìya Omí Sábá ao entardecer. A saída da Casa aconteceu pela manhã, de forma quase solitária, apenas com a participação de algumas pessoas, para que o presente pudesse ser encaminhado.

Figura 3 – Vanda e o presente de Iemanjá.



Fonte: Acervo da autora (2020).

As atividades do final do ano, assim como as que ocorrem semanalmente no terreiro, foram atravessadas pela pandemia da Covid-19. O babalorixá Noamã, com suas filhas e filhos, precisaram readaptar suas festas, rituais e o Cortejo. Sendo assim, a Casa optou por não seguir com o Cortejo para Iemanjá no contexto de pandemia.

162

Foi algo totalmente inédito. Nunca ninguém fez o Cortejo da forma como fizemos esse ano. Mas por que fizemos dessa forma? Por conta da pandemia. Existem decretos de leis que proibiam aglomerações em espaço fechado ou público. Dessa forma, a gente procurou seguir as leis, que estão aí para serem seguidas.

Consultei o Orixá, para ver se ele aceitava. Ele aceitou fazer. Importante que Iemanjá aceitou que fosse da forma que foi. Então, saiu de 8h da manhã, numa canoa. A gente vai sempre com várias balsas, todo mundo cantando, a gente faz aquele ritual na frente da igreja matriz, aquela roda de Iemanjá, que é importantíssima. Aquilo ali é o ponto culminante da coisa: é o Cortejo de Iemanjá. A gente começa as festas, tem todos os rituais aqui da casa, rituais fechados. Tem o ritual público que é o xirê, no dia 30; dia 31 é o fechamento da coisa, o ponto culminante. Infelizmente por conta da pandemia, não podemos realizar. Então, procuramos adaptar à realidade, somente. Porque poderíamos fazer, e depois até a gente infringir a lei e pagar pelas penalidades da lei. E sem falar que numa multidão daquela que fica – já teve ano de ficar 5 mil pessoas -, poderia contagiar alguém com o vírus. A gente preferiu dessa forma por isso. Consultamos o Orixá. Se o

Orixá não tivesse permitido, não teria acontecido. Tudo com a benção do Orixá, com o consentimento de Iemanjá. Ela concedeu daquele modo. Foi o presente mais simples que teve aqui nesses últimos 20 anos foi esse. Se fosse fazer uma carreata, ia descaracterizar o Cortejo (Entrevista realizada com Noamã em janeiro de 2021).

Nesse dia, ao sairmos para a entrega do presente, o cenário era totalmente diferente do que pude presenciar em 2019, quando o clima era de festa – momento em que as palavras aglomeração, saudade e vírus ainda não permeavam o nosso cotidiano. No dia 31 de dezembro de 2020, saímos do terreiro perto das 8h, como havia sido permitido por Iemanjá através da mensagem transmitida pelo jogo de búzios. Na Casa, ficaram algumas pessoas que fizeram parte dos encaminhamentos finais que são dados ao presente antes de ser ofertado. O horário de saída⁶ não foi divulgado ao público geral para que as aglomerações fossem evitadas. O presente foi colocado no carro, enquanto as pessoas que estavam no terreiro assistiam à nossa saída.

Assisti o lamento nos olhos de quem não pôde participar desse momento, que marca os finais de anos desde que o Cortejo passou a ser feito nas ruas da cidade de Areia Branca. As comemorações, os abraços e muita gente reunida em torno do presente deram lugar ao distanciamento físico e à reunião de apenas o mínimo de pessoas para que o presente fosse entregue. Ao entrevistar Noamã, ele comentou que a realização de uma carreata iria descaracterizar o Cortejo, que é feito a pé. Isso mostra que a inclusão de carros no percurso destoaria do que é visto como tradicional das religiões de matriz afro-brasileira. Dentro de carros, havia a impossibilidade das danças, do pé no chão, das músicas e do calor emanado pelo ritual. Essa postura marca também um posicionamento da Casa, que busca realizar um papel político visando o bem comum da sociedade, optando, nesse caso, por fazer a entrega do presente sem que houvesse a aglomeração de pessoas.

O ato de estar presente fisicamente durante a entrega do presente significa as pessoas poderem participar dos momentos propiciados pelo Cortejo e, assim, intensificarem as energias que vão se concentrando ao longo da semana que antecede o dia 31 de dezembro. No entanto, diante das circunstâncias provocadas pela Covid-19, a Casa cumpriu suas funções dentro do que era possível ser feito. O fato de estar na função de pesquisadora no terreiro me concedeu a participação em todos os momentos da entrega do presente. Esse foi, para mim, um grande privilégio. Ao voltarmos dessa entrega construída num formato excepcional, algumas pessoas ainda nos aguardavam na Casa para que o trabalho fosse finalizado.

Particularmente, sentia como se algo estivesse faltando. Ouvia as poucas pessoas que estavam lá falarem, em tom melancólico, sobre o fato de não poderem participar desse momento. 2020 havia sido um ano difícil para muita gente, finalizá-lo tendo direito a um Cortejo – no qual todas as

⁶ A notícia foi transmitida em um site da cidade, disponível em: <https://costabrancanews.com/tradicional-cortejo-de-ianjanja-nao-sera-realizado-em-2020/>. Acesso em: 17 nov. 2021.

peças pudesse reviver as suas alegrias, agradecer e fazer novos pedidos para o ano que iria iniciar – seria um grande presente. Saber dessa não possibilidade trouxe outros sentimentos para esse dia, que era celebrado em torno de uma grande festa. Foi, de fato, um dia 31 de dezembro atípico nas ruas de Areia Branca. No entanto, entre as pessoas que fazem parte do terreiro, pairava o sentimento de agradecimento pelos mais próximos que permaneciam saudáveis.

Os comentários que realizei aqui misturam as minhas impressões e as entrevistas que consegui fazer após a entrega do presente, com Noamã e Carlos Júnior, além das observações das conversas entre as pessoas da Casa durante a semana para Iemanjá. Somando-se a isso, ainda pude presenciar rumores fora do terreiro, mas dentro da cidade, afirmando que o Cortejo seria sim realizado no dia 31 de dezembro de 2020.

Todos esses trânsitos percorridos pelo presente de Iemanjá, entre mar e rio, desde espaços mais distantes da cidade e lugares centrais, são perpassados por conflitos, dúvidas, políticas, diálogos e coragem. Coragem construída diariamente através de estratégias bem articuladas pelo povo de terreiro, em nome do babalorixá Noamã Pinheiro. Essas atitudes, saliente, são realizadas num formato coletivo. Todas as redes e as múltiplas conexões que consegui identificar durante a pesquisa servem de sustento para que um espaço físico afro-religioso possa seguir cultuando o sagrado, assim como fazem as outras religiões. A cada reza semanal, acada xirê mensal, a cada vídeo postado em redes sociais, a cada encontro – físico ou digital –, a Casa se constrói e firma seu caminho em terra, buscando formas práticas de conscientizar nesse balanço entre o público e o sagrado.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz. As religiões afro-brasileiras na cidade de Natal: apontamentos sobre história e memórias. *In*: BERG, Irene Van den Berg (org.). **Memória religiosa da cidade de Natal**. Mossoró: Edições UERN, 2022. (Coletânea de Ensaios, 2).

BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-gira: imagens do feminino na umbanda**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

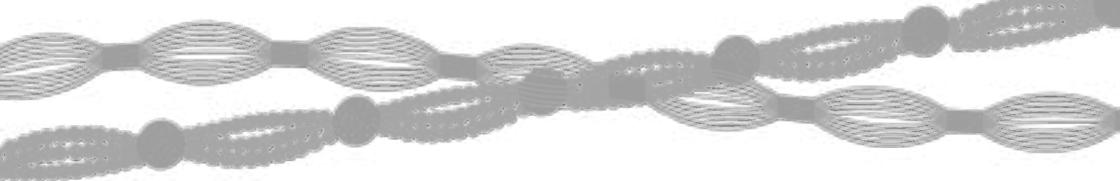
OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **Matripotência**: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução por Wanderson Flor do Nascimento para uso didático de OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf. Acesso em: 17 nov. 2021.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula; SILVA, Luis Aramis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 131-164, set./dez. 2018.

SILVA, Eliane Anselmo da. Notas etnográficas do Cortejo de Iemanjá na cidade de Areia Branca-RN. **Revista Turismo: Estudos & Práticas (UERN)**, Mossoró, v. 9, n. 1, p. 1-11, fev. 2020.

SOARES, Eloyza Tolentino. **Nas tramas do Axé**: memória, agência e articulações do Ilé Asé Dajó Ìya Omí Sàbá. 2021. 113f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.



ENCRUZILHADA DOS TAMBORES

Notas sobre a cena do batuque na cidade do Natal

Felipe da Silva Nunes

Historiador. Antropólogo. Músico. Poeta. Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN).

166

Entre os meses de março de 1927 e março de 1929, o escritor e pesquisador Mário de Andrade realizou diversas viagens etnográficas pelas regiões Norte e Nordeste do Brasil. Em posse do seu diário de notas, registrou as mais diversas manifestações culturais presentes nessas regiões do país, entre elas, o instigante canto-dança litorâneo denominado de “coco”, marcado pela notável influência africana (CASCUDO, 2000) e pela popularidade entre aqueles que tiveram a oportunidade de serem carregados pelos versos dos cantadores. Mais precisamente no ano de 1929, esteve hospedado durante dez dias no Engenho Bom Jardim, em Goianinha, região Agreste do estado potiguar. Na ocasião, teve a oportunidade de ser apresentado ao “coqueiro” Chico Antônio e, de imediato, deslumbrou-se com a sonoridade do jovem especialista em improvisar versos. A sua viagem pelo Nordeste permite-lhe visualizar de perto uma infinidade de manifestações culturais: caboclinhos, chegada, congados, maracatus, cocos, entre outros.

O escritor paulista observou a notável presença dos elementos distintos na composição das manifestações oriundas das raízes que estruturam a cultura brasileira. Essa pequena anedota ilustra a importância dessas manifestações na construção do imaginário da “cultura popular” brasileira. Embora, como bem indica Lins (2009), exista um dissenso no que se refere à origem dos cocos, para ficar no exemplo anedótico citado, alguns autores defendem o coco enquanto uma variação do bambelô, um dos elementos africanos da cultura potiguar. Fato é que, nos últimos anos, diversas iniciativas ganharam destaque no segmento artístico-cultural potiguar por recolocar esses ritmos nos espaços da cidade.

Este artigo, de caráter preliminar e exploratório, faz parte das investigações desenvolvidas entre o término da minha dissertação e os apontamentos iniciais do meu doutoramento em Antropologia Social. Dessa forma, pretendo expor alguns argumentos com a intenção de rabiscar a existência de uma cena do batuque na cidade do Natal, erguida com a criação de grupos, coletivos, ajuntamentos de simpatizantes de ritmos percussivos, organizados através da percussão, no batuque (palavra associada costumeiramente pelos sujeitos envolvidos na cena), como elemento sonoro principal e ordenador das performances musicais. Além disso, buscam, a partir desses ritmos, reafirmar, posicionar a contribuição da cultura negra e ameríndia formação da identidade e da cultura potiguar. Utilizo anotações e registros do meu caderno de campo da pesquisa realizada nos últimos quatro anos, bem como entrevistas focais construídas junto aos interlocutores e interlocutoras.

O estado do Rio Grande do Norte possui uma diversidade de manifestações culturais ligadas a ritmos percussivos, podemos citar o coco de roda, zambê e bambelô. Para ilustrar, o bambelô, por exemplo, diversos municípios do estado possuem registros históricos no que se refere à sua prática (LINS, 2009). A despeito dos ritmos percussivos do Rio Grande do Norte no que tange à sua presença histórica, existe uma documentação concentrada na primeira metade do século passado e nos anos 1960 e 1970, com destaque para os trabalhos de Câmara Cascudo, Veríssimo de Melo e Deífilo Gurgel. Quando olhamos para as produções e estudos relativos a esse segmento da cultura popular potiguar nos últimos vinte anos, são escassos os trabalhos direcionados a esses grupos.

Muito antes da conclusão da minha dissertação sobre a construção e movimentação da Nação Zamberacatu, como membro e pesquisador, tive a oportunidade de acompanhar o primeiro seminário Orun Ayê realizado pelo maracatu potiguar em janeiro de 2020. Durante a mesa “Resistência e propagação dos saberes: torna-se mestre”, com a presença dos mestres Kleber Moreira (Nação Zamberacatu), Jorge Negão (Folia de Rua Potiguar) e Gláucio Pedu Breu (Congos de Combate de São Gonçalo do Amarante), as falas convergiam para a importância da retomada dos ritmos afro-ameríndios para colocar a ancestralidade em evidência no Rio Grande do Norte. Os mestres presentes assinalavam características similares no que diz respeito a um dos principais objetivos dos grupos: reafirmar as tradições das culturas populares e a identidade negra e ameríndia da população potiguar. A partir desse encontro, surgiram as premissas iniciais para o projeto de pesquisa que estou desenvolvendo, sendo um dos objetivos mapear a constituição de uma cena do batuque na cidade do Natal (RN), assim como, algo que me chamou a atenção ao longo do desenvolvimento da minha dissertação, as relações de solidariedade e aliança desenvolvidas pelos grupos de cultura popular e os povos de terreiro.

Compondo a cena do batuque

A primeira possível indagação é: mas por que uma cena? O conceito em questão corresponde aos procedimentos de interação de determinadas práticas culturais, dialogando entre si dentro de uma variedade de processos de diferenciação. Para que uma cena seja formada, é preciso que, em determinada localidade, seja bairro, cidade, município, estado, existam sujeitos dispostos a compartilhar gostos, prazeres, afetividades em torno de uma prática cultural (HERSCHMANN, 2010). Em seguida, para que se constitua como tal, é necessária a articulação de lugares que possibilitem a realização das ações e práticas culturais. Investigar o movimento das cenas que se deslocam de um conjunto de lugares para outro permite perceber como estas inscrevem histórias mais amplas das formas sociais na geografia das cidades e em seus espaços (STRAW, 2013). Assim,

as *cenas* [grifos do autor] seriam mais instáveis e nelas seria possível atestar um maior protagonismo dos atores sociais. As cenas dependeriam de gostos, prazeres e afetividades construídas entre os atores [...] [poder-se-ia] afirmar que existiria nas cenas mais empenho de continuidade por parte dos atores do que propriamente uma rebeldia subcultural [...] no caso dos circuitos, as alianças e afetos são igualmente importantes, mas estes seriam menos fluidos que as cenas. [...] Existiria nos circuitos culturais níveis de institucionalidade e monetarização dos objetivos traçados, isto é, a dinâmica deles seria de certa forma híbrida: muitas vezes encontraríamos circuitos com graus expressivos de formalismo (HERSCHAMNN, 2013, p. 40).

168

A cena do batuque em Natal (RN) não nasce de um movimento intencional e deliberado, mas de um decurso não linear, entre movimentações de agentes empenhados e interessados na promoção de ritmos percussivos alusivos a uma identidade potiguar. Um dos principais eventos envolvendo a manifestação do coco de roda na cidade nos últimos anos, o “Coco no Pé”, surgido no ano de 2015, escolheu o Morro do Careca, um dos principais cartões-postais da cidade, como lugar para ocupar e realizar a brincadeira. Segundo Elzo Silva, 34 anos, músico e brincante de coco,

Historicamente os grupos de coco já se reuniam pra dançar no Morro do Careca. O maior movimento da praia acabou afastando esses brincantes. O projeto quer trazer de volta essa tradição (COCO, 2015, informação on-line).

Todavia, precedentemente ao surgimento desse encontro mensal de brincantes e amantes do coco de roda, outros grupos já realizavam apresentações importantes e trabalhavam diversos ritmos. Quase todos

os organizadores e organizadoras do Coco no Pé, por exemplo, fizeram parte de um dos principais grupos responsáveis por alimentar o batuque no Rio Grande do Norte, trata-se do Pau e Lata.

Idealizado por Danúbio Gomes, o projeto Pau e Lata surgiu em 1996, junto à Escola Comunitária Semente da Luz em Maceió, Alagoas, e se estendeu para a UFRN no Rio Grande do Norte, no ano seguinte, em 1997.

O Pau e Lata é um grupo predominantemente percussivo, tem um volume sonoro forte, e tem em seu repertório, ritmos da cultura popular nordestina, como o Coco de Roda, por exemplo, que traz em sua tradição uma dança característica. O batuque forte e a dança correspondente, na maioria das vezes, incitam o público a dançar, principalmente se este conhece a referida dança. Foi estranho perceber, naquela ocasião, que enquanto o público dançava alegremente com a música tocada, a mesma parecia não contagiar os músicos, mesmo sendo tocada por eles (CARVALHO, 2012, p. 14).

Outro coletivo responsável por comportar parcela importante dos batuqueiros e organizadoras dos grupos sucessores é o grupo de percussão Folia de Rua Potiguar. Idealizado e coordenado pelo percussionista Jorge Negão, nasce com o objetivo de retomada dos ritmos potiguares tradicionais, como Caboclinhos de Ceará Mirim, Congos de Combate de São Gonçalo, Coco de Zambê. Segundo Negão (MAIA, 2022), uma das principais responsabilidades enquanto percussionista e idealizador do grupo foi a de formar grupos e ministrar oficinas e aulas sobre a cultura popular do Rio Grande do Norte.

Tanto o Folia de Rua Potiguar quanto o projeto Pau e Lata compartilham a abordagem metodológica centrada na educação musical através da percussão. Ambos surgiram na virada do século XX para o XXI e juntos educaram a grande maioria, direta ou indiretamente, dos agentes responsáveis pelo que denominarei de cena do batuque. Tomemos aqui a referência trazida por Ranah Duarte, uma das regentes da Nação Zamberacatu e uma das fundadoras do Coco de Rosa e do evento “Coco no Pé”.

Como integrante do projeto Pau e Lata e inspirada pela metodologia e discussões neste grupo que tive o prazer de conhecer e participar, me deparei com o Coco de Roda, uma dança linda e fascinante, ao meu ver, seja pela forma como o ritmo é acrescido através das palmas, pela dança contagiante ou através dos cantos que envolvem os “brincantes” em uma roda cheia de significados e poesia, pela qual sou completamente apaixonada (DUARTE, 2018, p. 23).

Os grupos, cada qual com suas respectivas metodologias, contribuíram como vetores de difusão da percussão enquanto gênero de produção e reprodução musical no estado potiguar. De forma orgânica ou avulsa,

parcela importante dos agentes organizadores dos grupos percussivos abordados nesta pesquisa tomou contato com a prática percussiva através do Pau e Lata e do Folia de Rua Potiguar. Outro exemplo, o mestre e fundador do Coco Juremado RN As Flechas, Gilvan Aiquoc, iniciou sua trajetória de profissionalização na percussão através do Folia de Rua Potiguar em 2014 (AIQUOC *et al.*, 2021, p. 120).

Nas décadas posteriores, visualizamos o surgimento de inúmeras iniciativas relativas aos ritmos percussivos, isto é, em que a percussão ocupa um papel central na estrutura rítmica. Em 2008, surge o coco de roda do mestre Severino, com participação de integrantes do Pau e Lata, assim como o Poty Axé e Afoxé Estrela da Manhã em 2009, a Nação Zamberacatu em 2012, o Coco de Rosa em 2015. É também no ano de 2015 que outra iniciativa importante ganha forma aos pés do Morro do Careca, como mencionado anteriormente. O Coco no Pé, de forma regular, reúne mensalmente amantes e brincantes do coco. E de lá, outros grupos foram tomando forma, a exemplo do Coco Juremado RN As Flechas em 2015.

Diante dessa breve cronologia, podemos esboçar um mapeamento dos grupos em que a percussão, o batuque, corresponde ao coração da prática cultural. Optei pelo recorte temporal, localizado a partir do surgimento dos grupos Folia de Rua Potiguar e Pau e Lata, pela contribuição destes na formação dos atores sociais responsáveis pela organização dos coletivos culturais posteriores. O uso do termo *cena*, apesar de recorrente e popularizado para definir os círculos e segmentos musicais, tais como “cena indie”, “cena do metal”, “cena clubber”, neste caso, é utilizado de forma mais consciente, no âmbito conceitual da pesquisa, como recurso analítico para as relações sociais desenvolvidas entre os atores por meio da prática cultural. Não existe, até então, um movimento engajado e articulado da *cena* do batuque, isto é, uma associação planejada de forma periódica a partir de objetivos em comum para alcance de objetivos estipulados em torno das práticas culturais compartilhadas, apesar de iniciativas pontuais em que o batuque é demarcado enquanto espaço de resistência da cultura afro-ameríndia, como veremos adiante. E é justamente devido a essa motricidade que a definição de *cena* se aproxima. Segundo Straw (2013, p. 12), “Cena constitui designa determinados conjuntos de atividade social e cultural sem especificação quanto a natureza das fronteiras que os circunscrevem”. Esta, por sua vez, pode ser distinguida em relação à sua localização, gênero da produção ou atividade social vagamente definida pelos quais toma forma. Ademais, na maioria das vezes, as *cen*as se constituem pelas bordas das instituições culturais “capazes de absorver e canalizar apenas parcialmente os conjuntos de energia expressiva que se formam na vida urbana” (STRAW, 2013, p. 18).

A flexibilidade do conceito permite abordar diferentes expressões das redes musicais alastradas pelos territórios da cidade, os laços afetivos e as múltiplas alianças construídas pela música (SÁ, 2013). O caráter agregador da *cena* possibilita o envolvimento dos atores sociais em torno de processos autorreferenciados, nos quais se reconhecem a partir de símbolos e

significantes, isto é, marcadores que operam na construção das fronteiras de pertencimento. Batuqueiro, coqueiro, brincante são algumas das definições mencionadas para se referir àqueles envolvidos na cena do batuque. Cada qual a sua maneira busca reposicionar e retomar valores e representações em torno da identidade potiguar com ênfase na contribuição indígena e negra à cultura do Rio Grande do Norte. E o batuque cumpre um papel determinante para coesão das representações que instituem a ideia de ancestralidade.

A batucada junta e organiza a roda

Inúmeras danças afro-brasileiras se originaram de celebrações e cultos religiosos. A violência colonial obrigou as culturas populares a se adaptarem e incorporarem elementos de culturas diversas, inclusive da dominante, a fim de escapar da perseguição provocada pelo racismo religioso. Alguns aspectos das

cerimônias totêmicas, danças guerreiras, danças de caça, ritos sexuais...vamos encontrá-los todos disfarçados nos autos dos reisados, maracatus e blocos carnavalescos, ranchos e cucumbis, congos e taieiras, etc. (RAMOS, 2006, p. 107).

O zambê, por exemplo, segundo Ramos (2006), é oriundo de um *ingono* menor, tambor de origem bantu utilizado nos ritos religiosos africanos, que deu origem à dança do coco de zambê, assim como outros elementos da cultura bantu foram incorporados paulatinamente nos autos e festas populares brasileiros, como cordões, ranchos e clubes carnavalescos, confrarias negras, maracatus, bumba-meu-boi (RAMOS, 2006), entre outros.

Os batuques modificavam-se, ora para se incorporarem às festas populares de origem branca, ora para se adaptarem à vida urbana. As músicas e danças africanas transformavam-se, perdendo alguns elementos e adquirindo outros, em função do ambiente social (SODRÉ, 1998, p. 13).

Não obstante, tais incorporações estavam longe de significar consentimento por parte das populações afro-brasileiras. A cultura negra no Brasil, desde o início, teve que negociar e se adaptar para se manter viva, diante das incansáveis repressões do poder colonial. Rotuladas severamente com estigmas negativos em torno da sua prática, sobretudo ao associá-las à sua conformação originária com as religiões africanas, condenadas pelo sistema religioso cristão. Não é por acaso que, durante a passagem de Mário de Andrade pelo Rio Grande do Norte, ao conhecer a fama do coqueiro Chico Antônio, o escritor foi alertado pelos moradores da região sobre o possível pacto do cantor com o “tinhoso” (ANDRADE, 2015).

Ao longo da história, a celebração das representações negras, seja religiosa, seja festiva, oscilou ora pela permissão através do controle, ora pela brutal repressão promovida pelo Estado. As palavras *Batuque*, *Batucagé*, *Batucada* (CASCUDO, 2000; LOPES, 2011) designam uma variedade de danças afro-brasileiras, nomeiam de forma genérica os cultos afro-gaúchos, assim como se referem ao termo utilizado pelos portugueses e autoridades coloniais para fazer menção aos ajuntamentos organizados pelas populações negras durante o período de escravização. Desde as primeiras referências, notas e ilustrações referentes às populações negras no Brasil, o batuque esteve presente tanto no contexto dos poucos momentos de descanso e divertimento dentro do contexto da escravidão como também nos terreiros abertos próximos às vilas onde exerciam a sua religiosidade (TINHORÃO, 1998). Nesse sentido, o batuque configurou-se como espaço de resistência e valorização da cultura negra em momentos decisivos da formação sócio-histórica do país. Podemos citar exemplos desde o samba, passando pelo afro reggae na Bahia e os maracatus em Pernambuco.

O tambor, em suas variadas formas, é o instrumento fundamental na representação do batuque e na constituição desse espaço atemporal que liga Brasil, África e o Atlântico. Além disso, corresponde ao coração das religiões afro-brasileiras, compondo a estrutura que envolve música, dança e cantigas (LUHNING, 1990). Como mencionado, a batucada funciona como símbolo articulador da diáspora no Brasil, pois, de certa forma, carregou, ao longo dos anos, representações da cultura africana. Para Gilroy (2012), o exame do lugar da música no mundo do Atlântico negro permite atestar o uso simbólico dado pelos músicos e artistas em geral e as relações sociais produzidas e reproduzidas que a sustentam. Retomando Glissant (2011), defende a importância da música da diáspora enquanto formas de comunicação com a mesma importância do discurso, podendo contribuir “diretamente para o entendimento das tradições de performance que continuam a caracterizar a produção e a recepção da música da diáspora” (GILROY, 2012, p. 162). Para ilustrar tamanha força social da música e, dentro do recorte deste artigo, da música da diáspora africana, temos o notório exemplo dos blocos afro e do afro reggae na década de 1980 em Salvador, capazes de constituir um mercado de consumo interno forte, reposicionar o sentido de representações, como o termo “negão”, atribuídos a partir da força da música às “pessoas espertas, conscientes de sua negritude e antenadas com os movimentos culturais locais, africanos, jamaicanos e norte-americanos” (GUERREIRO, 2010, p. 22) e mudar mais uma vez os paradigmas da música brasileira.

O batuque se constitui histórica e socialmente como um dos principais símbolos da africanidade no Brasil e, por esse motivo, mobiliza, ao longo dos séculos, a ideia de ancestralidade, seja na batucada da casa de Tia Ciata, de onde irradiou o samba, na noite dos tambores silenciosos do Pátio do Terço em Recife, por onde zuniam os maracatus, ou, ainda, no eco dos tambores dos bairros de Salvador, com a explosão dos blocos afro. No seminário organizado em 2020 pela Nação Zamberacatu, citado anteriormente, os

três mestres em suas falas compartilhavam a relação produzida por meio da música dos grupos e como ela os conecta com a ancestralidade africana e ameríndia. Isso ficou ainda mais explícito durante meu campo de trabalho quando os tambores da batucada se unificaram para organizar a resistência em defesa da memória da cultura negra potiguar. No dia 3 de outubro de 2021, ocorreu um explícito episódio de racismo religioso protagonizado pelos clérigos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Natal (RN), quando retiraram de forma violenta esculturas referentes aos negros responsáveis pela construção da igreja erguida em 1714, patrimônio histórico da cidade. Após articulação junto ao movimento negro da cidade, organizou-se um batuque unindo os mais diversos grupos percussivos para protestar no que foi chamado de “Defesa dos territórios ancestrais negros da cidade do Natal”. O ato foi realizado em frente à igreja com a presença da Nação Zamberacatu, Coco Juremado RN As Flechas, entre outros coletivos.

Sendo assim, posicionei o batuque enquanto um signo constituído de representatividade da cultura negra no Rio Grande do Norte, enquanto um espaço demarcado de resistência às constantes omissões outorgadas no imaginário social e cultural pelas instituições públicas e privadas, como também pelos folcloristas e pesquisadores de meados do século XX no que se refere à contribuição da cultura negra na formação do estado. A ausência não está somente no que se refere à bibliografia produzida no século anterior. Ela se materializa dentro do *circuito da cultura* (DU GAY *et al.*, 1997), no qual se articulam, de maneira interconectada, todos os processos de representação, produção, identidades, regulação e consumo. Neste caso, para análise, tomo o batuque como artefato cultural carregado de signos dirigidos à construção de elementos associados a uma identidade potiguar permeada pela ancestralidade, tanto da diáspora africana quanto da ameríndia. Esse lugar comum produzido pela percepção da ausência desses elementos no circuito cultural potiguar está presente nas narrativas fundacionais dos grupos em questão. Ao comentar sobre a fundação do Folia de Rua Potiguar, Jorge Negão afirma:

Começa com minha visão, como músico e percussionista, de não me conhecer. Eu conhecia muito mais a cultura popular de Pernambuco, a cultura baiana, conhecia o rock n'roll, que essa cidade é um pouquinho de rock n'roll, e chegou um momento da minha vida em que não me vi. Então parti para essa pesquisa junto aos caboclinhos de Ceará-Mirim, junto ao Zambê, junto aos Congos de São Gonçalo do Amarante pra trazer isso pra minha vida e levar para o conhecimento das pessoas. A partir desse momento foi criado o grupo Folia de Rua Potiguar (MAIA, 2021, informação verbal).

De maneira similar, o mestre Kleber Moreira da Nação Zamberacatu comenta que o “Zambêracatu ficou porque a gente queria desde do início que ficasse com a cara da gente, potiguar. E aí essa coisa de colocar o zambê junto, ter um baque que fosse alusivo aquilo. Ficou forte assim, acabou

que a galera aceitou” (NUNES, 2020, p. 39). E acrescenta: “O maracatu quando surge e ele vai ser Nação, então a representatividade era com aquela comunidade. Não era só a comunidade negra de Natal. Era a comunidade negra afrorreligiosa” (NUNES, 2020, p. 41).

Apesar do Pau e Lata ter sido fundado por motivos que correspondem aos interesses de produzir música, articulando o fazer musical às ações educativas políticas, ambientais e estéticas (CARVALHO; SILVA, 2021), a sua existência no Rio Grande do Norte contribuiu de forma significativa para a articulação de grupos percussivos firmados por representações de resistência da cultura afro-religiosa. É o caso do Afoxé Estrela da Manhã, fundado em 2009 e que conta com a participação de integrantes do Pau e Lata. Segundo os participantes Lilian Carvalho e Danúbio Gomes, fundador do grupo,

O Afoxé Estrela da Manhã nasceu exatamente numa ação de ‘junteiro’ – termo utilizado entre os seus componentes, em que revela uma ação de ajuntamento de pessoas e/ou instituições com o mesmo objetivo (CARVALHO; SILVA, 2021, p. 161).

E complementa ao comentar sobre o primeiro cortejo realizado em 2010:

Considera-se que este cortejo não foi, apenas, uma ação carnavalesca, e sim uma ação de resistência da Cultura Negra, considerando algumas falas trazidas posteriormente, por alguns foliões, em que foram abordados nas ruas da Redinha por membros de outras religiões, em especial da corrente evangélica em que afirmavam que “aquilo não se repetirá no próximo carnaval” (CARVALHO; SILVA, 2021, p. 161).

174

Os múltiplos territórios ocupados pelos grupos percussivos ajudam a redesenhar a paisagem social da cidade do Natal e empreendem dinâmicas de resistência para visibilização da cultura negra e ameríndia no estado. Como vimos, o ajuntamento de sujeitos interessados em valorizar e colocar em cena marcadores culturais identificados com signos do universo afro-brasileiro e ameríndio vem provocando círculos de sociabilidades e, em alguns casos, fomenta o surgimento de práticas culturais associadas ao batuque.

Ajuntamento: batucando pela ancestralidade

Esses grupos circulam pelas margens dos circuitos culturais da cidade e, de maneira desigual entre si, estreitam alianças com os povos de terreiro (candomblé, umbanda e jurema) na organização de eventos da religião e da cultura afro-ameríndia em busca da afirmação da religiosidade e em combate à intolerância religiosa no estado. Compartilham interesses, gostos, afetividades, símbolos e lutas. São compostos, na maioria das vezes, por sujeitos que circulam e migram de um grupo para outro, integrados dentro do que estamos nomeando

como cena do batuque. Esta, por sua vez, nos últimos anos, tem mobilizado o compartilhamento do universo simbólico próximo por onde deságua uma narrativa ontológica em torno da representação da ancestralidade ancorada na defesa das representações da cultura negra e ameríndia. Trata-se de

uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Minha referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil (OLIVEIRA, 2009, p. 3).

O campo de estudos em torno da noção de ancestralidade é pouco explorado nas Ciências Sociais (ADEBANWI, 2008). Contudo, na última década, observamos um esforço notável por parte de alguns pesquisadores brasileiros para pensá-lo em perspectiva epistemológica (MACHADO, 2019; OLIVEIRA, 2001, 2007, 2009). Pensar em ancestralidade na experiência dos africanos e de seus descendentes significa refletir sobre tradição (OLIVEIRA, 2009). Esse raciocínio não está presente somente nas culturas afro-diaspóricas, também está incorporado nas narrativas dos povos indígenas, não somente como representação de uma origem em comum, e sim como traço constitutivo do processo de construção identitário e elo que possibilita sedimentar os vínculos com a sua própria comunidade, revestindo o próprio mundo e dos outros de significados (SANTOS, 2005).

Numa outra perspectiva, a partir do ponto de vista de ancestralidade, é possível ponderar acerca das relações de solidariedades estabelecidas entre o movimento negro com os povos de terreiro. Ainda que sem estabelecer um vínculo sagrado, possibilitam a elaboração de uma agenda em torno de políticas de ancestralidade (SALES JÚNIOR, 2009). O imaginário dá vida às causas materiais, revestindo os territórios desterritorializados (DELEUZE; GUATTARI, 2009) de significados que, ao se reconstruírem, são capazes de projetar múltiplas temporalidades e histórias. Refletir sobre a noção de ancestralidade possibilita indagar como os mortos podem animar o estudo de poder, política e relações sociais no mundo contemporâneo (ADEBANWI, 2008) e como a atividade humana quase sempre possui dimensões efetivas e significativas.

Os grupos abordados no que estamos denominando de cena do batuque, ao longo dos anos, têm se enredado em atividades vinculadas às ações de mobilização da ancestralidade negra e ameríndia. As relações de solidariedade estabelecidas entre cultura e religião são catalisadas através do batuque. Durante o trabalho de campo realizado junto à Nação Zamberacatu, tive a oportunidade de acompanhar algumas atividades mobilizadas pelos povos de terreiro da Região Metropolitana de Natal. Todo evento contava ao menos com a participação de um dos grupos mencionados anteriormente. No I Encontro dos Pretos Velhos,

realizado em maio de 2019 na cidade de Parnamirim, por exemplo, estiveram presentes a Nação Zamberacatu e o Coco Juremado RN As Flechas. As aproximações também ocorrem de forma inversa quando filhos e filhas de santo participam das apresentações e eventos organizados pelos grupos. Para citar um exemplo, no primeiro Coco Relâmpago no Terreiro Juremado, ocorrido em 2022 na sede do Coco Juremado RN As Flechas, o terreiro de Zé Pelintra de Morro Branco da cidade do Natal participou do evento com uma comitiva.

Nesse sentido, podemos indagar sobre a cena do batuque como um espaço extensivo direto ou indireto da religiosidade afro-ameríndia. Alguns grupos executam de forma mais autodeclarativa a musicalidade oriunda dos terreiros, outros contribuem na mobilização e representação de signos, estimulando o surgimento de eventos e grupos relacionados à musicalidade afro-ameríndia. A Nação Zamberacatu, por exemplo, nasce dentro de uma compreensão afro-religiosa, filiada a um terreiro de candomblé, organizada a partir de fundamentos sagrados da religiosidade. O Pau e Lata, como vimos, ajudou na organização de um bloco de Afoxé, assim como na formação de agentes percussivos. O Folia de Rua Potiguar, no mesmo sentido, além de formar batuqueiras, percussionistas, organiza, desde 2016 junto a outros grupos culturais, casas de candomblé e jurema, o AfroXirê, evento interseccional com oficinas, apresentações musicais e mostras que procuram fortalecer o respeito à diversidade cultural e religiosa.

Apontamentos

A música não deve ser avaliada apenas como um elemento estético, mas como uma forma de comunicação, uma linguagem organizada através de códigos que ocasionam atribuições dentro de uma comunidade ou grupo social. Nesse caso, acredito que o batuque e a cena construída em torno, habitada por percussionistas, batuqueiros, brincantes, simpatizantes e povos de terreiro, têm cumprido um papel social importante na afirmação e representação da identidade cultural negra e ameríndia do Rio Grande do Norte.

Se a música serve como signo ou símbolo de diferentes tipos de experiência humana, sua performance pode ajudar a canalizar os sentimentos dos ouvintes em certas direções. Um compositor que espera comunicar algo mais do que sons bonitos deve estar cientes das associações que diferentes sons evocam nas mentes de diferentes grupos sociais (FELD, 2012, p. 72, tradução nossa).

Quando o Coco Juremado As Flechas RN canta “O coqueiro canta coco de terreiro na beira do mar / Mas eu canto pra jurema, e canto pro juremar, canto coco de terreiro no terreiro de Yemanjá”, inserido no contexto compartilhado com os outros, expressa ideias sobre sociabilidades, crenças e valores durante a performance. Similarmente, quando a Nação Zamberacatu

convoca os tambores para bater para Yemanjá, territorializa a avenida Café Filho na Praia do Meio de significados referentes à Rainha do Mar para os simpatizantes, candomblecistas e umbandistas em geral. Evidentemente, cada sujeito, grupo social que comunga das apresentações incorpora distintivamente as informações compartilhadas pelos códigos culturais. O que desejo chamar atenção sobre a cena do batuque da Região Metropolitana de Natal é a sua importância para a ebulição de grupos e eventos fortalecedores da representação cultural negra e ameríndia na geografia da cidade.

Para encerrar, outra anedota. No começo do campo de pesquisa junto à Nação Zamberacatu, certa vez, uma acadêmica proferiu comentários depreciadores referentes aos grupos percussivos recém surgidos na cidade, chamando-os de “galera universitária” e retirando a “tradicionalidade” daquelas intervenções. A cabeça dela, sem dúvida, estava presa ao pensamento do século passado ao associar o conceito de tradição à temporalidade, certamente fixada na figura ilustrativa de grupos, especialmente do que convencionamos denominar de cultura popular, com seus mestres sexagenários isolados da produção cultural da “cidade”. Não é objetivo deste artigo retomar essa discussão, a qual dediquei atenção em outra publicação (NUNES, 2022). A exposição dessa anedota serve para demonstrar a persistência, primeiramente, da mentalidade arcaica e engessada no que diz respeito às concepções de práticas culturais, tradição, identidade, assim como baliza temporalmente o elemento mais importante associado aos grupos percussivos da cena do batuque, isto é, as pessoas envolvidas, os laços constituídos pelas apresentações. O importante para o sujeito não é a forma como se compõe a música, para ficar no campo da cultura ligado à música, mas o que ela pode significar para ele como membro de uma determinada comunidade ou grupo social. A música nunca pode ser uma coisa em si mesma, isto é, não pode ser transmitida sem associações entre pessoas, o que nos leva a presumir que a cena do batuque é fundamental para disseminação e desenvolvimento das práticas culturais percussivas na cidade do Natal e demais regiões. Por mais que a presença negra e ameríndia tenha sido condenada ao desaparecimento por alguns importantes folcloristas e pesquisadores do século passado, a sobrevivência da cultura a partir dos rastros/resíduos (GLISSANT, 2005) trinca a blindagem construída pela narrativa dominante.

Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação. A paisagem não é mais o invólucro passivo da todo-poderosa Narrativa, mas a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca. Esse imaginário do pensamento do rastro/resíduo nos é consubstancial quando vivemos uma poética da Relação no mundo atual (GLISSANT, 2005, p. 28).

Como informado no início, o presente artigo é de caráter preambular e exploratório de uma pesquisa que projeta cuidadosamente os seus passos. Um pontapé, assim gostaria de nomear. Todavia, a estadia no campo de pesquisa, nestes últimos anos, fervilhou inquirições e ponderações basilares para composição do referente texto. Desde os primeiros registros das manifestações culturais populares, como aqueles do turista aprendiz Mário de Andrade, o batuque esteve presente dando forma e som às representações culturais potiguares. A composição da cena do batuque está envolvida dentro de um processo que pretende colocar em primeiro plano no circuito da cultura elementos sociais e históricos da identidade negra e ameríndia na formação do Rio Grande do Norte. E assim como o coco de Chico Antônio o fez outrora, a batucada no século XXI vem juntando gente e fazendo a roda girar.

Referências

ADEBANWI, Wale. Death, national memory and the social construction of heroism. *The Journal of African History*. v. 49, n. 3, p. 419-444, nov. 2008.

AIQUOC, Gilvan *et al.* Coco Juremado RN As Flechas: tecendo a história e fazendo cultura com a ciência da Jurema Sagrada. *In: OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de (org.). Negritude Potiguar, vol III: cultura negra.* João Pessoa: Oiticica, 2021.

ANDRANDE, Mario de. **O turista aprendiz.** Brasília, DF: Iphan, 2015.

CARVALHO, Lilian Maria Araújo de. **Corpo, música e cena: Tramas de uma experiência no Projeto Pau e Lata.** 2012. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – PPGAC/, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

CARVALHO, Lilian Maria Araújo de; SILVA, Danúbio Gomes da. Pau e Lata de Batuques e Junteiro: (Se) Construindo na cultura da coletividade. *In: OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de (org.). Negritude Potiguar, vol III: cultura negra.* João Pessoa: Oiticica, 2021.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 9. ed. rev. atual. e il. São Paulo: Global, 2000.

COCO no Morro do Careca. **Jornal Tribuna do Norte**, Natal, 15 jun. 2015. Seção Fim de Semana. Disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/coco-no-morro-do-careca/316800>. Acesso em: 28 jul. 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

DUARTE, Ranah Dantas. **Extensão universitária: entre batuques, cultura popular e experiências coletivas**. 2018. 47f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro) – Departamento de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

DU GAY, P. *et al.* **Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman**. Londres: Sage, 1997.

FELD, Steven. **Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression**. Durham: Duke University Press, 2012.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.

GUERREIRO, Goli. **A Trama dos Tambores: a música afro-pop de Salvador**. São Paulo: Editora 34, 2010.

HERSCHMANN, Micael. **Indústria da música em transição**. São Paulo: Ed. Estação das Letras e das Cores, 2010.

HERSCHMANN, Micael. Das Cenas e Circuitos às Territorialidades. *In*: JANOTTI JÚNIOR, Jeder; SÁ, Simone Pereira de. **Cenas Musicais**. São Paulo: Anadarco, 2013.

LINS, Cyro Holanda de Almeida. **“O zambê é nossa cultura”**: o coco de zambê e a emergência étnica em Tibau do Sul – RN. 2009. 107f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUHNING, Angela. Música: coroação do candomblé. **Revista USP**, São Paulo, n. 7, 1990.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades.** Fortaleza: IMPRECE, 2019.

MAIA, Geraldo. **Folia de Rua Potiguar.** 2021. 1 vídeo (25min). Publicado pelo canal Lygia Jácome. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DbLtz2eGRU0&t=196s>. Acesso em: 30 jul. 2022.

NUNES, Felipe da Silva. “**Ouçam o som do meu tambor**”: Nação Zambêracatu, construção e movimento de um maracatu potiguar. 2020. 118f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

NUNES, Felipe da Silva. Repensando a tradição: performance enquanto escrita da memória nas culturas populares. **Dossiê: Performances Brincantes – Tradição e Atualidade**, Revista Farofa Crítica, Natal, v 2, n 2. 2022. Disponível em: <http://www.farofacritica.com.br/revista/conteudo/585/editorial>. Acesso em: 5 ago. 2022.

OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada.** Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, David Eduardo de. A epistemologia da ancestralidade. **Revista Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, 2009. ISSN 1984-1787. Disponível: <http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-resumo.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2022.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SÁ, Simone Pereira de. As cenas, as redes e o ciberespaço: sobre a (in) validade da utilização da noção de cena musical virtual. *In*: JANOTTI JUNIOR, Jeder (org.). **Comunicações e territorialidades: Cenas Musicais.** Guararema, SP: Anadarco, 2013.

SALES JÚNIOR., Ronaldo L. de. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, set. 2009.

SANTOS, Marcos Ferreira. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. *In*: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Coleção Educação para Todos. Educação anti-racista**. Brasília: SECAD/Ministério da Educação, 2005.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

STRAW, Will. Cenas Culturais e as Consequências Imprevistas das Políticas Públicas, *In*: JANOTTI JÚNIOR, Jeder; SÁ, Simone Pereira de. **Cenas Musicais**. São Paulo: Anadarco, 2013.

TINHORÃO, José Ramos. **História social da música popular brasileira**. São Paulo: Ed. 34, 1998.



BATUQUE E PRECE

Nação Zamberacatu, ancestralidade e candomblé na rua

Karolyny Alves Teixeira de Souza

Graduada em Serviço Social (UFRN). Mestra em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN).
Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Brincante da Nação Zamberacatu.

Para abrir caminhos

Contam os mais velhos que não se pode mover um só grão sem pedir Àgò¹. Àgò se pede aos orixás, que são as forças da natureza em formato de deus. Orixá e natureza se confundem, complementam-se, pois não há um sem o outro nem o outro sem um. Desse modo, uma vez que a natureza é o todo do qual fazemos parte, somos dependentes e interligados a ela.

Na tradição africana, a concepção de universo coloca as dimensões sagrada e profana como uma unidade e não uma dicotomia.

O sagrado, na verdade, permeia todos os espaços do universo africano. Ele impregna com sua força vital qualquer esfera da vida comunitária dos negros, tanto em África como nos outros continentes para onde tenham ido os negros da Diáspora (OLIVEIRA, 2021, p. 56).

Nesse sentido, é interessante observar o pensamento de Hampâtê Bâ (2010) quando nos diz que, na tradição viva dos diversos povos africanos, para qualquer ato que perturba o equilíbrio da natureza, é preciso ter um

¹ Forma de pedir licença (BENISTE, 2020, p. 51). Seguindo os preceitos do candomblé, Àgò é utilizado em diferentes contextos, seja para adentrar uma casa, para interromper uma conversa, para preparar um ritual, entre outros. Àgò pode ser também uma maneira de pedir a palavra, ou ainda uma forma de agir com educação e respeito.

“comportamento ritual” para que se possa movimentar as energias sem ocasionar desequilíbrio. Um “comportamento ritual” seria uma prática, um hábito que demonstra respeito, a fim de preservar e assegurar o equilíbrio sagrado, “[...] pois tudo se liga, tudo repercute em tudo, toda ação faz vibrar as forças da vida e desperta uma cadeia de consequências cujos efeitos são sentidos pelo homem” (BÁ, 2010, p. 189).

Esse ensinamento nos ajuda a compreender a vivência em Egbé² (comunidade) no Ilê (terreiro). Isso porque, como nos ensinam os mais velhos, nada é feito sem antes pedir àgò, permissão, ou seja, sem que haja um comportamento ritual, seja uma água que se joga na rua para esfriar os caminhos por onde passar, seja um gesto e cantiga ao tocar uma planta para pedir seu axé (força vital), bem como gestos simples ou complexas elaborações rituais, como oferendas e obrigações.

Essa tradição praticada e apreendida no terreiro repercute no modo de ser vivenciado na Nação Zamberacatu, primeira Nação de Maracatu do estado do Rio Grande do Norte, fundada em 2012, por meio da vontade de Ifá³, no jogo de búzios⁴, que determinou a criação de uma Nação de Maracatu, cujo patrono é o Orixá Ogum, e que segue os preceitos e fundamentos do candomblé de nação ketu. Ser uma Nação de Maracatu significa ter relação com a ancestralidade negra cultuada nas religiões de matriz afro-brasileira. Embora não haja uma evidência documental que comprove como ocorreu o surgimento dessa relação, o aspecto religioso está presente nas Nações de Maracatu como fundamento, passado pelo saber através da oralidade e na prática entre os que vivenciam tais manifestações.

Nesse sentido, pretendo discorrer, neste texto, a partir de minha escrevivência (EVARISTO, 2017), sobre a relação dos maracatus nação com os terreiros de candomblé, especificamente a partir da observação e percepção da Nação Zamberacatu. É importante grifar que a mente que aqui escreve faz parte de um corpo brincante que há quase uma década se constrói junto à manifestação. O Eu envolvido na percepção dos fatos aqui compartilhados e analisados é parte da narrativa que, na dança do movimento entre brincar, perceber, distanciar, escrever, busca compreender as questões aqui levantadas pelo viés da observação participante e apreensão do campo etnográfico, na

2 De acordo com o Dicionário Yorubá – Português, Egbé significa sociedade, associação, clube (BENISTE, 2020, p. 229).

3 “É o porta-voz de Orumilá, o ‘testemunho do destino dos homens’, para os iorubas. É também um sistema de adivinhação, muito complexo, utilizado pelos babalaôs” (NÓBREGA; ECHEVERRIA, 2006, p. 294). De acordo com o Dicionário Yorubá – Português, Ifá é o “Sistema de consulta divinatória que utiliza 16 coquinhos de palmeira, òpeifá. Pela sua importância, é visto como uma divindade. São consultados os 16 odus principais, *ojuòdù*, e os 240 odus menores, *omoodù*, num total de 256. À medida que são revelados, algumas marcas são riscadas numa bandeja, *opón*, salpicada de um pó, *iyèròsùn*, e revelarão narrativas, itàn, a serem interpretadas [...]” (BENISTE, 2020, p. 343).

4 “Meio por que pais e mães-de-santo consultam os orixás a respeito de questões sobre a vida das pessoas ou sobre procedimentos de rituais. No ‘jogo’ são utilizados dezesseis búzios da costa, e as respostas à consulta são dadas por Exú, mensageiro dos orixás” (NÓBREGA; ECHEVERRIA, 2006, p. 295).

intenção de permitir que meu olhar encontre caminhos que possibilitem uma percepção de dentro para fora, de maneira diferenciada. Desse modo, este trabalho também é fruto da afetação do meu ser⁵.

Busco, nesse sentido, pensar, em termos gerais, como essa manifestação cultural se mistura em muitos aspectos com a religião, como a dimensão sagrada permeia todo o baque e atribui sentidos às expressões partilhadas entre aqueles que compõem a Nação e os que se reconhecem nela: o povo de axé (povo de santo). Para isso, revisitarei memórias de vivências junto à Nação Zamberacatu, que constituem o diário de campo, e acessar as entrevistas realizadas, as quais viabilizam a compreensão do surgimento de uma manifestação cultural afro-religiosa tradicional e contemporânea ao mesmo tempo. Desse modo, investigarei como os vínculos com os terreiros foram (e são) construídos ao longo do tempo, fazendo relação com as diversas casas de santo que estiveram (e estão) inseridas na manifestação no processo de construção de sua tradição. Para uma melhor compreensão dessa relação de proximidade entre manifestação cultural e religiosa, é preciso pontuar alguns aspectos que são caros à produção e manutenção da vida, de acordo com a tradição africana vivenciada nos Ilês.

Cosmovisão africana: elementos para a compreensão do candomblé no Brasil

184

Na cosmovisão africana, o sagrado é algo que emana da ancestralidade, e esta permeia tudo aquilo que compõe o universo. Até o início da década de 1960, a categoria de pureza nagô era utilizada para pensar os fundamentos das religiões de matriz afro-brasileira. Mas, já no final da década de 1960, o processo de reafricanização do candomblé alimentado pelo discurso da cosmovisão africana passa a ver a ancestralidade como categoria que substituiria o discurso de pureza, sem reprodução da classificação de puro ou impuro. A ancestralidade passa a ser o principal elemento organizativo e estruturante das religiões afro-brasileiras, do povo de santo e de onde emerge e emana os elementos para a construção da identidade do negro brasileiro.

A ancestralidade é a matéria que constitui o tempo. Contam-nos os mais velhos que Ìròkò (Iroko) é o orixá do tempo e guardião da ancestralidade. Saudado pela expressão Èrò, que em yorubá significa calma, sua representação para o povo de ketu é a árvore gameleira branca (*Ficusdoliaria*). Para outros povos africanos, como os de nação jeje, esse orixá é chamado Loko; já para os povos de nação angola ou banto, é chamado de Kitembo ou simplesmente Tempo.

⁵ O presente texto é um recorte das reflexões contidas na minha dissertação de mestrado (SOUZA, 2021), defendida no PPGCS/UFRN.

Uma árvore bonita e frondosa leva vários anos para crescer, amadurecer, florescer. À medida que é regada, que sofre a ação do vento, do sol e da chuva, ela vai crescendo e criando marcas. Se pegar luz do sol mais de um lado, ela vai ter características diferentes do outro lado que pega menos luz, mas ainda assim será uma árvore frondosa e com tons de verdes diferentes. Planta, vento, movimento, tempo. Se olharmos somente o lado aparente da árvore, vamos observar sua copa, suas cores e marcas, vamos perceber que ela não é igual nem simétrica, mas tem algo que a sustenta em sua diferença: seu tronco. Ele enrijece com a ação da natureza e é quem vai guardando as marcas da sua existência. O tronco é sustentado por uma ramificação profunda feita de vários braços – as raízes.

Se podarem as folhas, cortarem os galhos, o tronco ainda permanece com suas marcas e memória. A planta não morre, rega-se, faz-se oferenda (tradição afro-brasileira); os galhos renascem de outra forma e o tronco permanece contando aquela história. Se cortarem o tronco, mas não arrancarem as raízes, elas permanecerão fincadas na terra por metros e metros de profundidade, como raiz forte de árvore abundante. Tão dificilmente iremos encontrar a última ponta da raiz, ou seu último braço de ramificação, sendo praticamente impossível arrancá-la por completo da terra, estando sempre alguma ramificação na profundidade que o humano ou máquina não pode alcançar. A raiz é a ancestralidade, o braço mais profundo e distante da superfície, é a conexão com o que não se pode pegar, mas sentir. No terreno do tempo, em que ancestralidade é raiz, o encantamento é o adubo que faz florescer nesse universo sagrado.

Encantamento tem a ver com olhar. O olhar encantado constrói um mundo encantado. Se a modernidade produziu o desencantamento do mundo, a ancestralidade produz um mundo encantado. A ancestralidade é, concomitantemente, mais antiga que a modernidade e mais contemporânea que a pós-modernidade. Ela se movimenta no ritmo do encanto e por isso sua universalidade, apesar de servir para fins ideológicos, não é ideologia. É um universal de matizes diversas, de relações singulares, de ligações inesperadas, de inclusão de tudo o que está fora e dentro dela, de uma unidade que só é possível porque opera no registro do encanto (OLIVEIRA, 2021, p. 261).

Encantar é criar mundos. Encantamento é transgressão. Sendo ele o adubo, fertiliza com a sua magia e alimenta os sentidos e significados da ancestralidade. O encantamento é uma atitude, é uma crença que faz criar possibilidades, afirmação de vida. Essa crença e afirmação de vida, gestada no terreno do tempo, enraizada na ancestralidade como finalidade de encantar, é alimentada pelo Ofó, o poder da palavra, que é dado ao ser humano a partir da sua criação junto com a força vital (axé) que carrega consigo, herança de seus ancestrais. O Ofó é o poder da palavra, é o axé, energia capaz de gerar coisas.

A palavra atua como criadora do universo, expressão da Força Vital, organizadora da esfera política, tanto em relação à comunidade quanto em relação às famílias. Ela gera e movimenta a energia, o que demonstra seu poder de transformação. É constituinte de quaisquer atividades no tempo, seja ele sagrado ou profano. É a energia primordial para o transcorrer da vida (OLIVEIRA, 2021, p. 60).

O poder da palavra nos remete ao tempo como sendo a energia primordial para movimentar as coisas. O tempo (Íròkò) como matéria-árvore, cuja raiz é a ancestralidade, remete-nos ao passado. Assim, estamos numa gira, um Xirê⁶ de sentidos e significados, no qual a ancestralidade é a força motriz que movimenta a tradição africana e que nos ajuda a compreender a vivência dos negros brasileiros na experiência do candomblé.

O candomblé é uma manifestação religiosa de matriz africana que detém seus sentidos e significados diversificados de acordo com a nação da qual se faz parte. De maneira geral, é uma tradição na qual se cultuam as forças da natureza por meio das divindades dos orixás, nkisis e voduncis⁷.

Podemos afirmar que o candomblé é uma religião de matriz africana porque reúne diversas divindades de etnias diferentes africanas num só panteão, preservando, entretanto, uma estrutura mítica semelhante aos cultos africanos. Na diáspora africana, etnias distintas, sob a hegemonia ora dos yorubás, ora dos jêjes, ora dos bantos, criaram em solo brasileiro o que hoje chamamos de candomblé. Esta religião possui um sistema mítico que contrasta e conflitua com a ordem racionalista e excludente do mundo ocidental (OLIVEIRA, 2021, p. 107).

186

O modo de organização do candomblé é baseado num sistema mítico em que tudo está interligado, é integrativo e não excludente. Os mitos, rituais, obrigações e processos de iniciação seguem uma estrutura mítica que revela uma coerência própria, a qual é chamada e compreendida por seus adeptos como 'fundamento'. O fundamento do candomblé é complexo e simples ao mesmo tempo. Complexo, porque é atravessado por profundidades da ordem da experiência. Apesar de existir diversos livros

6 Xirê é uma dança ritual em círculo, a festa do candomblé. Uma cerimônia pública em que os orixás vêm à terra para dançar cantigas e realizar atos que estão ligados aos seus mitos. É a festa onde o axé é emanado, momento de alegria e emoção. Essa cerimônia ocorre sempre após todas as obrigações serem cumpridas durante a função no ilê. A palavra vem de *Siré* em Yorubá que significa brincar. Xirê é a verdadeira brincadeira dos orixás.

7 Orixá (ketu/nagô), nkisi (angola) e vodun (jeje) são divindades cultuadas no candomblé. Têm nomenclaturas diferentes porque pertencem a povos (nações) diferentes. Não são a mesma energia, ou seja, o orixá não é o mesmo que nkisi e vodun, são energias que se assemelham, mas não são iguais. Diferenciam-se em muitos aspectos, desde os mitos de criação até questões práticas, como rituais, oferendas, rezas, preceitos, entre outros. Como se tratam de diferentes povos africanos, suas práticas e significados são diferentes e complexos para se explicar em uma nota de rodapé. De uma forma mais simples para o nosso entendimento, é preciso compreender que são divindades que representam as forças da natureza e que têm seus próprios significados para cada povo. Para este escrito, considero os preceitos e fundamentos apreendidos na tradição do candomblé de nação ketu que cultua os orixás.

que busquem explicar elementos dos fundamentos do candomblé, esses só fazem real sentido quando se está vivendo na prática, aprendendo por meio da ação e da oralidade, pois, como dizem os mais velhos, candomblé não se aprende por livros, mas vive-se na prática. O fundamento também é simples, porque se torna algo comum, habitual, desde que aquele que busque conhecer e adentrar a tradição esteja disposto a realizar mudanças em sua forma de ver o universo, ou seja, esteja aberto a ver as coisas com a lente da cosmovisão africana.

O candomblé é uma verdadeira dança entre complexidade e simplicidade. Uma gira. Complexo em sua simplicidade, pois seus fundamentos obedecem a uma lógica própria que parte da compreensão do tempo de maneira diferente do pensamento racional, que obedece às normas da sociedade capitalista e é mediado por um tempo cronológico e evolutivo avaliado pela produção do capital. No candomblé, pelo contrário, a noção de tempo que prevalece é o tempo mítico, o qual é realizado a partir da compreensão cíclica da totalidade da existência. “Se nas sociedades modernas o tempo é orientado para o futuro, nas sociedades tradicionais o tempo é orientado para o passado” (OLIVEIRA, 2021, p. 60).

A organização das religiões africanas, assim como o candomblé, é acima de tudo comunitária, o que expressa sua concepção de vida e de universo. Há uma grande preocupação com o bem-estar de todos, de modo que a realização dos rituais visa o equilíbrio social e espiritual da comunidade. A religião está intimamente vinculada à esfera política e econômica, buscando sempre compreender o contexto social para lutar em prol do benefício da comunidade.

Não há salvacionismo. Não há pecado. Longe dos paradigmas cristãos, as religiões africanas estão livres de noções como a culpa, paraíso e inferno – todas tributárias da concepção de tempo ocidental, ou seja, de um tempo futuro. As religiões africanas vivem sobretudo o tempo do passado, tempo dos antepassados, tempo privilegiado do preexistente. São religiões que sacralizam o tempo passado e o tempo presente. O futuro é uma categoria ausente na maioria das sociedades africanas tradicionais. Nessas religiões cada um tem uma função e uma responsabilidade. Excluir-se dessas responsabilidades é excluir-se da comunidade e de seus benefícios. A socialização dos africanos é coletiva e não individual, o que dificulta, entre eles, a ramificação da ideia de culpa (OLIVEIRA, 2021, p. 82).

Entendendo que o candomblé é uma tradição cuja dimensão de tempo sugere uma relação de respeito com o passado, isso porque acredita-se que nele estão as respostas para as problemáticas do presente, a tradição é constantemente atualizada, pois essa concepção de passado não é estagnada, ela é dinâmica e atual ao mesmo tempo. O tempo vivido é o agora, mas a lembrança do passado merece atenção na perspectiva de orientar e ordenar o presente.

A relação privilegiada com o passado tem sua razão de ser: ela permite uma relação especial com os ancestrais. A preservação da memória dos antepassados não é causa de estagnação para os africanos; ao contrário, são essas as causas para o dinamismo característico de sua cultura, uma vez que a atualização deve estar sempre assentada na sabedoria dos ancestrais. Os ancestrais, no entanto, não são os atores do mundo atual. Os protagonistas do tempo vivido são seus descendentes que, ouvindo-os, respeitando e cultuando-os, devem abrir caminhos para novos tempos. A tradição, neste caso, é o fundamento da atualização e da novidade (OLIVEIRA, 2021, p. 64).

Nação Zamberacatu: o ilê dos batuqueiros

Destacados alguns elementos estruturantes das religiões africanas, seguimos o percurso desta escrita na perspectiva de elencar os principais componentes que caracterizam a Nação Zamberacatu como um Egbé, uma comunidade que é produzida e alimentada pelos fundamentos do candomblé de nação ketu.

É importante ressaltar que o desejo de criar a Nação parte de uma vontade ancestral oriunda de dentro da tradição para com uma pessoa que já tinha aproximação com o candomblé, no caso o mestre Kleber. Após o jogo de búzios, feito por babá Adolfo de Ogum, que determinou a fundação da Nação, foi preciso vencer uma série de etapas para que a manifestação criasse forma e iniciasse seu trabalho. Essas etapas incluíram desde a busca por instrumentos musicais, criação do nome, do baque, cantigas, entre outros. Após a realização das etapas práticas e início dos ensaios, era necessário fazer a fundamentação religiosa, tanto por uma questão de segurança espiritual para a manifestação em si quanto para os participantes. Sobre essa questão, babá Adolfo relata que, em janeiro de 2013, o mestre Kleber o procurou para conversar sobre como estava o andamento da Nação e para saber o que precisava ser feito no caminho da religiosidade.

A grande maioria não tinha conhecimento sobre axé e nem vivência sobre axé... então começou a acontecer alguns problemas de pessoas de terem incorporação na rua, de sentir coisas... entendeu, então aí ele veio até aqui e eu conversei com ele sobre o jogo né... que precisava fazer algum tipo de Ebó⁸, que precisava sacralizar as alfaias e elas precisavam ser respeitadas, as alfaias e algumas pessoas ele mencionou... e tinha a Iracema também onde Ogum pediu pra que ela tivesse

8 Ebó – Oferenda ou sacrifício feito às divindades (BENISTE, 2020, p. 225). Na tradição do candomblé, Ebó, além de uma oferenda, pode ser também uma limpeza feita com diferentes grãos, folha e ingredientes. Faz-se para limpar, fortalecer-se, preparar a pessoa para um Bóri, por exemplo.

mais notoriedade, mais respeito pela essa pessoa, por ela ser a mais antiga do santo que estava nesse momento no axé, a Iracema né. Ela era essa pessoa que onde no jogo apareceu ela como uma mentora, uma pessoa muito mais responsável pelo axé, né. (babalorixá Adolfo de Ogum – Ilê Asé Ogum Biolá, entrevista concedida em dezembro de 2020).

Os primeiros integrantes da Nação, jovens artistas e universitários, não tinham aproximação com o candomblé, eram pessoas que simpatizavam com a cultura popular afro-brasileira e a vivenciavam de alguma forma. Desde o início, portanto, sempre se mostraram necessários os cuidados com a religiosidade, assim como a importância da Rainha Iracema⁹, por ela ser a pessoa mais velha iniciada e conhecedora das práticas e vivências da tradição, devido seu percurso pessoal como candomblecista e cartomante.

Então organizou-se a primeira fundamentação da Nação Zamberacatu, momento em que os instrumentos e calungas iriam receber o axé e se consagrarem como elementos sacralizados e representativos da ancestralidade. A primeira fundamentação foi o marco inicial da existência religiosa e do compromisso com a ancestralidade cultuada no candomblé, conforme nos conta o mestre Kleber:

Babá Adolfo, quando eu penso hoje assim ele é pernambucano né e ele teve contato com alguns maracatus durante um tempo na vida dele assim... e tipo ele foi a primeira pessoa, primeiro Babá que fez a fundamentação né... que pra mim assim, é a fundamentação do maracatu, é aquela, daquele momento ali sabe. Que eu me lembro que tava eu Bel, Yago, e Richardson, porque foi lá em Mãe Isa¹⁰, Richardson tava lá como Ogan e Babá Adolfo como Babá né... e foi tipo galo pra Exú, toda a... como se fosse a fundamentação de um atabaque mesmo sabe, né... teve o corte pra Exú, teve o Exú de Babá Adolfo no dia veio assim e deu aquela borrifada ali de cachaça na geral... em todo mundo nas alfaia, na gente que tava ali... e que depois dessas fundamentação não teve outra igual a essa, tá ligado assim... por isso que eu digo... pra mim aquela é um marco assim em relação a fundamentação do Maracatu (Kleber Moreira, mestre da Nação Zamberacatu – entrevista concedida em junho de 2019).

9 Iracema Albuquerque foi uma mulher negra cartomante bastante conhecida na cidade do Natal na década de 1990 e início dos anos 2000. Foi a primeira Rainha da Nação Zamberacatu e também uma das fundadoras do baque. Também conhecida como Okum Ayó, seu nome de batismo no ritual do Ikomojadé no candomblé, faleceu em 2015, no terceiro ano de seu reinado. Seu legado é lembrado a todo momento para o fortalecimento do grupo e dos elementos simbólicos e ancestrais que o compõe.

10 Na época, babá Adolfo não tinha casa de santo aberta, realizando os cuidados de seus filhos no Ilê Olorum, casa comandada pela iyalorixá mãe Isa de Nanã, localizada no município de Parnamirim-RN, Região Metropolitana de Natal.

É interessante perceber, através do relato do mestre Kleber, a dimensão encantada do ritual de fundamentação com a presença da espiritualidade no plano do àiyé (terra), e ainda com a sua analogia ao ritual típico do fundamento dos assuntos do candomblé. Essas observações abrem precedentes e confirmam a seriedade do envolvimento religioso da manifestação desde o seu princípio de fundação.

Entre os elementos que são fundamentados para a sustentação da dimensão sagrada do maracatu nação, a calunga é de extrema importância, pois é nela que reside o axé do grupo¹¹. Nesse contexto, a Dama do Paço é um cargo muito relevante na formação da corte real, pois é ela quem segura a calunga e empresta seu corpo para a boneca na dança. A escolha da Dama do Paço da Nação Zamberacatu se deu de maneira muito orgânica, pois já havia uma pessoa interessada em ser Dama do Paço, a professora Monique Oliveira, conforme ela mesma nos conta:

Em 2012, em outubro, Yago meu filho, era de um grupo, uma banda que tocava músicas afro-brasileiras, Poty Axé [...] ele chegou aqui em casa um dia bem empolgado dizendo que iam fazer um maracatu. Eu sempre fui muito fã de maracatu, muito, né, da minha vivência dos carnavais de Pernambuco. Aí eu disse, eu quero participar e eu quero ser Dama do Paço. [...] porque primeiro eu sempre admirei no carnaval pernambucano a figura da Dama do paço, mas eu nunca tive a vivência com a questão da religiosidade, da questão da tradição do maracatu pernambucano, eu fui muito atraída pela beleza do maracatu que eu via no carnaval de Pernambuco. Então sempre eram mulheres, geralmente mais velhas, em alguns grupos eu via pessoas transgêneros, fazendo a personagem da Dama do Paço, mas eu não entendia também qual era a questão da Calunga, eu não compreendia, eu via mais pela beleza e eu fui motivada por isso. Então quando a gente começou, quando Kleber começou a pensar no maracatu, a primeira coisa que eles fizeram foi procurar uma pessoa, foi o Adolfo, o Babá Adolfo, e ele que deu os primeiros fundamentos e foi quando eu comecei a compreender de pouquinho que existia uma fundamentação religiosa naquilo ali, né. Uma fundamentação ligada ao Candomblé. Então foi quando eu vim me dar conta disso, [...] eu nunca tinha tido nenhuma aproximação com o Candomblé, com as religiões afro-brasileiras, de matriz religiosa africana, somente através de leituras que eu tinha feito né, nesse sentido. E aí essa questão de querer ser Dama do Paço foi a partir daí né. [...], mas aí veio essa questão religiosa, então teria que ser jogado nos búzios pra saber se eu poderia ser Dama do Paço, já que eu não era iniciada, que eu não tinha relação com o Candomblé. E aí nós tivemos um dia que nós fomos né recebidos pelo Babá Adolfo, e que ele fez esse jogo de búzios e, no jogo, ele revelou que eu poderia ser a Dama do Paço (Monique Oliveira, Dama do Paço da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em abril de 2021).

¹¹ De acordo com a oralidade e a vivência na tradição, isso significa que essas bonecas passam por rituais de encantamento, os quais atribuem energia ancestral, e assim se tornam dotadas de sentidos e significados para os adeptos da religião dos orixás.

A Nação Zamberacatu dispõe de duas calungas: Preta Kayá¹², a primeira delas, que carregou sozinha, até 2014, a força ancestral que alimentava a manifestação; e Preta Sercilina, que só surgiu no segundo ano de vida da manifestação, quando a fundamentação passou a ser feita no Ilê Axé Dajô Obá Ogodô, sobre o qual falarei mais à frente. Sobre o processo de escolha e fundamentação de Preta Kayá, a Puxadora de Loa Marília Negra Flor, compartilha detalhes:

A gente sabia que tinha que ter uma Calunga, mas a gente não tinha uma ancestral direta já que pudesse ser representada. Então a gente tava nessa busca por quem eram as ancestrais potiguaras né, potiguaras, negras que a gente poderia referenciar e a gente se deu conta que a nossa história tá totalmente apagada né, a gente não lembrou nem de Auta de Souza, por exemplo, a gente não conseguia trazer. A gente queria ancestrais de um tempo mais antigo, mas a gente não tinha referências, quem era, né? Aí tinha... a gente foi pesquisar como uma tarefa de casa, de pesquisar quem poderia ser essa mulher que a gente ia trazer a energia dela de volta na rua né, que a gente ia acordar a energia dela, chamar ela pra ser rainha da Nação, quem poderia ser essa mulher, né? Isso tudo foi mediado por Adolfo, tudo foi Alafiado¹³, tudo foi confirmado né. A gente tava sempre trabalhando nessa perspectiva, a gente nunca ficou sem Babalorixá, sem referência. Era um entregando na mão de outro. E aí surgiu Cyro Almeida, que era um antropólogo que na época morava em Natal, ele é de Natal e ele falou de Preta Kayá, ele contou numa roda pra gente a história de Preta Kayá. Ele disse que Preta Kayá tinha sido uma negra refugiada que lutou junto da revolta Paraibana do Quebra-Quilos, que ela era potiguar e que teve essa representação. E aí falou de uma pesquisa e tal, mas a gente não tem acesso exatamente a essa pesquisa, o que a gente tem é essa versão e o que a gente consegue achar é sobre a revolta do quebra-quilos, mas exatamente sobre a figura de Preta Kayá a gente não consegue associar. E Monique tinha uma avó que ela chamava de Vó Preta né, e o nome da ancestral era alguma coisa Kayá, não era exatamente Preta Kayá, mas aí Monique tinha uma avó que ela chamava de Vó Preta e aí a gente chamou ela de Preta Kayá, chamamos a Calunga de Preta Kayá, e Preta Kayá nasceu, né. Primeiro carnaval Preta Kayá já era uma ancestral acordada, né por nosso processo de fundamentação dos instrumentos pra saída do maracatu. Foi construída por Zabé das Calunga que é Bel, que é integrante né, esteve na construção do Coco de Roda do Mestre Severino, é Ìyàwó¹⁴, filha de Ogum e pra gente é uma honra né, ela foi quem confeccionou nossas Calungas e nosso Estandarte (Marília Negra Flor, Puxadora de Loa, entrevista concedida em junho de 2021).

12 Durante o período de escrita da dissertação de mestrado, eu fiz uma grande pesquisa com vias a procurar informações sobre essa ancestral, não obtendo êxito.

13 Vem de *Àláfìà* (Alafiá), que em yorubá significa “Paz, felicidade, bem-estar” (BENISTE, 2020, p. 93). Na tradição do candomblé, é muito utilizado para designar coisas boas. No jogo de búzios, refere-se a uma caída com quatro búzios abertos, indicando resultado favorável, ou seja, é um sinal do oráculo apontando bons presságios em relação àquilo que foi perguntado.

14 Ìyàwó (Yawó) “Pessoa que foi iniciada recentemente. Recém-iniciado” (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 506). O Dicionário Yorubá – Português, traduz Ìyàwó como “Esposa” (BENISTE, 2020, p. 414). As duas definições estão corretas e, de acordo com a tradição do candomblé ketu, iyawó (iaô) é o nome dado à pessoa recém iniciada no orixá, também entendida como esposa do orixá. A pessoa que se inicia se casa com o orixá, uma ligação feita para sempre simbolizada pelo Kelê (joia do orixá) usada pelo período dos três meses iniciais do preceito.

A fala da Puxadora de Loa é sintomática, pois, acredito, refere-se ao processo de formação escolar que, em grande medida, nos ensina a história dos negros apenas sobre um viés branco europeu, sem considerar nem nomear intelectuais, pessoas negras e racializadas de importância histórica para a formação da sociedade brasileira. Embora o movimento negro exista desde o período da escravidão, foi somente na última década que a luta e os estudos que buscam evidenciar e construir narrativas de valorização do povo negro têm ganhado mais visibilidade, de modo que uma das dificuldades de se remeter ao passado do povo negro no RN se deu justamente pelo apagamento de sua história.

Figura 1 – Dama do Paço Monique Oliveira junto com a Calunga Preta Kayá, dentro da Igreja do Rosário dos Pretos na Cidade Alta, Natal-RN, na cerimônia de Coroação da Rainha Maria Lázaro de Oyá no carnaval de 2020.



192

Fonte: Pedro Feitoza.

Realizado o primeiro ritual de fundamentação que determina o compromisso religioso, a Nação Zamberacatu seguiu o seu caminho organizando-se para cumprir a primeira agenda daqueles cortejos que se tornariam tradição: Batuque pra Rainha do Mar (2 de fevereiro), Cortejo abrindo os caminhos e Coroação da Rainha, realizados em 2013. Na ocasião

da primeira Coroação, babá Adolfo era o responsável pelos cuidados religiosos, mas, por questões pessoais, não aceitou se tornar Rei e seguir cuidando da Nação, como ele mesmo relata:

Então, alguns ensaios foram em minha casa lá na vila mariana, e muito rapidamente foi-se criado um rei e aí pela surpresa das pessoas eu não quis ser rei do maracatu, por que nesse momento eu estava numa transição dentro da minha casa de santo e eu não tinha casa de santo ainda, e eu não podia ser rei de maracatu onde eu não tivesse um chão de axé pra receber esse maracatu. Então diante desse convite, eu expliquei aos demais do maracatu e eles escolheram Babá Melqui como o primeiro rei do maracatu (babalorixá Adolfo de Ogum – Ilê Asé Ogum Biolá, entrevista concedida em dezembro de 2020).

Nos anos iniciais da Nação Zamberacatu, quando babá Adolfo de Ogum precisou se afastar por questões pessoais e por ainda não ter aberto seu Ilê, foi preciso encontrar outro pai de santo para cuidar das questões religiosas do grupo. Então, a Rainha Iracema, juntamente com Ramon (batuqueiro antigo e alfaieiro¹⁵ da Nação), foi até o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô, na comunidade do Comum, em Extremoz-RN, para conversar com o babalorixá Melquisedec de Xangô, conhecido por babá Melqui, e convidá-lo para ser o Rei da Nação, e seu Ilê, a sede dos fundamentos religiosos. Babá Melqui é um pai de santo com muitos anos de experiência na jurema sagrada e no candomblé. Ele era o babalorixá da Rainha Iracema, foi ele quem a nomeou de Òkum Ayò¹⁶ no ritual de Ikomojadê¹⁷ e quem a iniciou para Iemanjá.

A princípio, babá Melqui ficou surpreso com o convite e relutou para aceitá-lo, pois afirmava não ter conhecimento sobre como seriam os fundamentos do maracatu, além das suas limitações de saúde e compromissos com sua casa de candomblé. Um àgbà¹⁸, com a idade mais avançada, apresenta uma saúde mais delicada que requer cuidados e atenção. Contudo, o babalorixá acabou aceitando o convite e o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô sediou os fundamentos da Nação Zamberacatu até o ano de 2019. Sobre esse, momento o mestre Kleber nos relata:

15 Ramon de Oxóssi é quem, desde o início da Nação Zamberacatu, vem construindo as alfaias da Nação; a princípio, de maneira experimental com os materiais comprados e doados pelos próprios integrantes. Na atualidade, tem construído alfaias de maneira profissional e realizado oficinas para ensinar outros integrantes a fazer seu próprio instrumento.

16 Òkun significa mar, oceano e Ayò significa Alegria, felicidade, satisfação (BENISTE, 2020, p. 145). Òkun Ayò então significa “mar de alegria”. Assim era chamada a Rainha Iracema na comunidade do candomblé. Em 2018, surge o batuque das mulheres da Nação Zamberacatu, chamado de Okun Ayò, uma maneira de homenagear a eterna Rainha Iracema de Iemanjá.

17 Ikomojadê é a cerimônia de recém-nascido na religião dos orixás. Não é uma iniciação. É um ritual que atribui um nome ao novo integrante na religião, é como se fosse uma espécie de batismo, em que se apresenta aquela pessoa à comunidade. É feito com crianças recém-nascidas quando estas já nascem na tradição dos orixás, ou pode ser feito a qualquer momento na vida adulta quando a pessoa se torna um adepto da tradição.

18 Àgbà – pessoa mais velha, com maturidade. Idoso, ancião (BENISTE, 2020, p. 53).

Depois do primeiro ano, Babá Adolfo sai né... e aí a Rainha e Ramon vão lá no Obá Ogodô pra falar com Babá Melqui pra ele ser o Rei e tal por que a Rainha era de lá né, a Rainha tava lá no Obá Ogodô, então era o Babalorixá dela né... assim né então era meio lógico na cabeça dela, ser ele o rei né... e ele tomar conta dessa parte aí... só que ele sempre deixou muito claro assim que ele não tinha tempo, que ele só faria as coisas que eram pra ser feitas no momento que era pra ser feitas, né... então no dia da fundamentação, ele se prestava a fazer aquilo né... quando fosse pra fazer a coroação, ele também iria né... mas qualquer outra coisa assim ele não iria ficar tomando conta da Nação, porque ele não tinha tempo pra fazer isso né... e no final das contas era uma questão de tempo e de saber também né... ele não sabia lidar muito bem com aquilo né... quando a gente.. eu me lembro que a gente cogitou a possibilidade de fazer, de mãe Isa ser a casa do maracatu, uma época, e a gente não foi, porque na cabeça de Mãe Isa aquilo não fazia sentido sabe... Mãe Isa dizia: «não... a gente não fundamenta isso aqui, aqui não né... assim não, não tem... não fundamenta um grupo... não se fundamenta uma coisa”... lá na folha dela isso não acontecia né... e aí... Babá Melqui aceitou ser Rei né (Kleber Moreira – mestre da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em junho de 2019).

A Nação Zamberacatu não descende de outros maracatus nação que pudessem repassar a tradição. Ao ter seu nascimento por vontade de Ogum, todo o seu rito e sua tradição precisaram ser criados, orientados e intuídos a partir da ancestralidade. Como não conhecia o ritual, babá Melqui junto com a Rainha Iracema criaram o que seriam os fundamentos. Desse modo, o combinado era que a fundamentação iria ocorrer nas quartas-feiras, no dia do Amalá¹⁹, dia que babá Melqui tinha disponível. Então, na quarta-feira de Amalá que antecedia o carnaval, as calungas, alfaias, agbê, gonguê e estandarte iam para o Ilê juntamente com os integrantes da Nação que se dispunham a estar presente. Na preparação da cerimônia do Amalá, os próprios filhos da Nação que eram da religião, com a orientação da ialaxé Flavinha de Oxum, faziam as comidas dos santos (orixás) para serem ofertadas na esteira que ficava no salão do candomblé, ficando ao seu lado os instrumentos e elementos da Nação. As comidas alimentavam os orixás, em um ritual em que cantos e rezas eram entoados para pedir e emanar o axé de proteção. Após o ritual, os instrumentos, calungas e estandarte iam para o quarto de santo onde ficavam de preceito.

As fundamentações passaram a ser lá no Obá Ogodô, e tipo, Babá Melqui não sabia muito bem como fazer aquilo, né... quem construiu a fundamentação dos instrumentos no Obá Ogodô foi a Rainha Iracema, basicamente assim né junto com Babá Melqui ali né... que aí no final das contas eram os instrumentos ali no Amalá junto das comidas de santo né, ficavam ali se energizando né, é como se no Obá Ogodô fosse só um retil, uma manutenção daquilo que Babá Adolfo tinha feito já né assim (Kleber Moreira – mestre da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em junho de 2019).

¹⁹ Amalá é um ritual dedicado a Xangô, o orixá da justiça. Na ocasião, é oferecida uma comida que leva o nome de Amalá, tendo como principal ingrediente o quiabo, chamado de Ilá, em Yorubá.

Além do ritual de fundamentação, existe uma série de preceitos que compõe a tradição e que deve ser seguida pelos integrantes da Nação. Tais preceitos foram surgindo ao longo dos anos, bebendo na fonte sagrada das casas de candomblé, por meio da Rainha Iracema de Iemanjá e dos babalorixás que cuidaram da Nação.

A Rainha Iracema né, que ela tanto tava na primeira função, na primeira fundamentação lá junto com a gente, como ela foi quem foi construindo muita coisa depois na coisa do Banho, ter o banho antes da quinta-feira, pra gente tomar o banho, num é... algumas relação entre orixá e a vida que ela sempre levava pros ensaios assim, sempre tinha um momentinho que a gente parava de batucar que ela falava de orixá assim, falava dos cuidados... e aí foi se criando essa atmosfera né de preceitos religiosos ali dentro, muito a partir de Babá Adolfo e de Iracema né, num primeiro momento assim (Kleber Moreira – mestre da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em janeiro de 2021).

O preceito, ou resguardo, está relacionado a algo que se aconselha fazer. Geralmente é um conjunto de regras e práticas que pode ser diverso, dependendo do tipo de obrigação e da tradição que a casa de santo segue. Refere-se a um período em que os filhos de santo, ou objetos, que pagam obrigações ou que estão se preparando para algo, precisam ficar reservados. Frequentemente, o preceito é feito para que aquela pessoa sinta mais forte a energia e a purificação emanada pelo ritual, ampliando a sensibilidade e seus benefícios. O preceito pode incluir desde coisas simples, como não vestir roupas de cor, até coisas mais complexas, como não sair para a rua em determinados horários, não comer determinados alimentos, não ingerir bebidas alcoólicas, entre outros.

Na Nação Zamberacatu, existem alguns preceitos que foram sendo criados e incorporados à sua dinâmica ao longo do percurso, construindo sua tradição. Entre eles, o mestre Kleber fala a respeito do preceito do banho de ervas, que foi inserido nas práticas da Nação desde seu primeiro ano através da Rainha Iracema. Esse banho é chamado de *omièrò*, que em Yorubá significa água calmante, também conhecido popularmente como banho cheiroso. Ele é feito a partir de folhas frias, que são ervas cheirosas e que atraem a calma, como, por exemplo, o manjerição (*efinrin*).

É interessante pensar como tudo está interligado na dimensão da sacralidade e cosmovisão africana. Se é realizado um comportamento ritual para com as calungas, os instrumentos e estandarte, ou seja, o ritual de fundamentação, os integrantes da Nação também precisam de cuidados para saírem às ruas levando alegria e emanando axé dos orixás através do batuque. O banho de ervas vem cumprir essa função de limpeza, proteção, purificação e calma, para que eles se sintam mais leves e tranquilos no batuque na rua. O banho é entregue a todos os integrantes do grupo na semana de iniciar as apresentações do carnaval, e a orientação é que seja

tomado antes de sair para o Cortejo, realizado na quinta-feira de carnaval, e antes da Coroação da Rainha, realizada na sexta-feira. Esses cuidados com os integrantes da Nação constroem uma relação de companheirismo e dão sinais de formação de um Egbé, comunidade. Sobre essa questão do cuidado, mestre Kleber afirma:

De certa forma ele cuida né, o maracatu tá cuidando ali dessas cabeças, dessas Oris, eu me lembro que a rainha Iracema era uma que fazia muito isso assim né de... ‘Você tá se sentindo bem?’ num sei o quê... ela ia ali ajudando a pessoa né, tentando, fazendo a pessoa entender que tinha que fazer algumas coisas assim. Ela tinha muito também esse papel assim (Kleber Moreira – mestre da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em janeiro de 2021).

A sacralização dos objetos e os cuidados de limpeza e proteção feitos em relação aos integrantes estão ligados também, e especialmente, com a festa em si. Enquanto parte dos seguidores do Cristianismo, o carnaval é uma festa do pecado que deve se caracterizar pelo “adeus à carne”, para o povo de santo, o carnaval é uma festa da carne, dos prazeres do corpo, em que a alegria e a diversão estão a todo vapor e, por isso, deve ser celebrada.

Nesse sentido, é instruído para os adeptos das tradições afro-religiosas que sejam feitos cuidados e oferendas (*ebô*) a Exu, o orixá mensageiro, que faz a ponte entre os dois mundos, o *Orún*²⁰ e o *Aiyê*²¹, céu e terra. Considerado o orixá mais próximo dos humanos e brincalhão em sua essência, contam os *Ìtàn* (*Ìtans*)²² (mitos/histórias) que Exu sai para brincar o carnaval e “prega peças” naqueles que não o agradaram antecipadamente. Assim, alguns integrantes que já são filhos de santo com vínculos firmados em um *Ilê* fazem seus cuidados em seus terreiros, seja por meio de um *Borí*²³, seja por um *Ebô* para fortalecer o corpo e o espírito para brincar o carnaval.

196

20 *Òrun* em Yorubá significa “Céu, firmamento. Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades, dividido em setores assim relacionados: *òrunàpààdì* – onde os erros das pessoas são impossíveis de reparar, similar ao inferno; *òrunafééfé* – local de correção dos espíritos desencarnados; *òrunisálú* – espaço para julgamentos dos espíritos; *òrunrere* – lugar daqueles que foram bons em vida; *òrunburúkú* – local de permanência dos maus espíritos; *òrunlàáfíá* – o local de paz e tranquilidade” (BENISTE, 2020, p. 625).

21 De acordo com o Dicionário Yorubá – Português, *Àiyé*, *ayé* (*Aiyê*) significa mundo, plano terrestre, planeta (BENISTE, 2020, p. 77).

22 *Ìtàn* (*Itan*) “Mitos, histórias” (BENISTE, 2020, p. 403). *Itans* são os mitos ou as histórias que nos contam sobre os orixás.

23 São obrigações que visam alimentar, harmonizar, confortar e equilibrar a cabeça, o *Orí* do indivíduo. Existem diversos tipos de *Borí*, específicos para as necessidades da pessoa. Pessoas que não são iniciadas nem adeptas do *candomblé* podem dar *Borí* sem que isso gere um vínculo com a religião, pois é usada como forma de tratamento para o bem-estar daquele que estiver precisando. No entanto, toda pessoa iniciada para orixá passa obrigatoriamente pelo ritual de *Borí* antes de se iniciar. *Borí* pode ser feito em diversos momentos na vida desde que se perceba a necessidade. Em Yorubá, a palavra significa “Cobrir a cabeça, superar, ser bem-sucedido” ou ainda “prestar culto à cabeça ou à divindade *Orí*” (BENISTE, 2020, p. 167/170).

No carnaval, em 2020, a Nação Zamberacatu iniciou um novo caminho em outra casa de santo, o Ilê Axé Afinká – Terreiro da Prata, localizado no município de Macaíba-RN. Nesse Ilê, os integrantes passaram por uma nova dinâmica de cuidado, pois todos aqueles integrantes que estiveram presentes na fundamentação passaram por uma limpeza, um Ebó para se cuidarem antes do carnaval.

Um outro preceito importante vivenciado na Nação é em relação à interdição do consumo de bebidas alcoólicas e/ou o tabagismo pelos integrantes antes de qualquer tocada, seja ela ensaio ou apresentação pública, conforme nos relata o mestre Kleber:

Babá Adolfo vem e traz os preceitos a coisa do preceito de não beber, não fumar antes de tocar, de ir pra rua, é de Babá Adolfo esse preceito né, vem dele, e com o Obá Ogodô, vem os preceitos de rodar um Pâdé antes de sair na rua, né de ter um fundamento na sala, que quem leva aquele Ogó²⁴ é a Rainha Iracema que leva pra sala, mas a coisa de vamos ter um carvão, vamo ter um Pâdé aqui, num sei o quê né, é uma coisa que vem do Obá Ogodô também, né (Kleber Moreira – mestre da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em junho de 2019).

Pâdé (Padê) é um rito que antecede toda e qualquer cerimônia realizada no candomblé. É uma comida oferecida a Exu, geralmente feita de farinha, azeite de dendê e cachaça, para pedir ao orixá que a ordem e a tranquilidade sejam mantidas durante a celebração que está por iniciar. Faz parte dos preceitos e cuidados da Nação Zamberacatu jogar o Pâdé (Padê) antes de suas apresentações, assim como também jogar água na rua para esfriar os caminhos, ato que se faz também invocando a energia de proteção dos orixás Exu e Ogum. Em sua fala, o mestre Kleber se refere a um Ogó, um fundamento que existe na sala do maracatu que foi levado pela Rainha Iracema. O Ogó representa Exu e tem a conotação de proteção do espaço da sala, na medida em que funciona como uma espécie de assentamento daquele ambiente. Os elementos que ele descreve, como a questão do carvão e do Padê, são oferendas feitas a Exu também chamadas de firma e simbolizam o compromisso com a manutenção e preservação da energia do lugar. Esses elementos são renovados semanalmente, todas às segundas-feiras, pois é o dia dedicado a Exu.

A sala-sede do maracatu é um lugar especial para seus integrantes. É o espaço onde ficam guardados os instrumentos musicais, o estandarte, materiais para confecção de figurinos, utensílios e diversos objetos simbólicos que contam a história da Nação Zamberacatu ao longo dos anos de sua existência. Ela dispõe de uma energia sagrada e acolhedora. Além do

²⁴ Instrumento que possui o formato fálico, feito de madeira e com cabaças penduradas ao seu redor. É a ferramenta de Exu. Simboliza o poder semeador de Exu, senhor do movimento e das possibilidades.

Ogó como elemento de proteção espiritual, a sala detém vários objetos simbólicos e significativos que remetem à tradição religiosa do candomblé. Dispõe ainda de um altar onde estão colocados elementos sagrados, como, por exemplo, o agbê fundamentado e, logo acima dele, existe uma prateleira onde fica a alfaia fundamentada, que pertence à Rainha Iracema de Iemanjá, Òkum Ayò.

Faz parte dos hábitos e preceitos dos integrantes da Nação, em especial daqueles que são adeptos do candomblé, ao adentrarem na sala-sede, bater *Pawó*²⁵ para o Ogó de Exu, em sinal de devoção, demonstração de respeito e para pedir licença para entrar. É também prática dos integrantes que são ligados à religião do candomblé, ao entrarem na sala, após “falarem” com Exu, irem na direção do altar, abaixarem-se para bater cabeça²⁶ em sinal de reverência e respeito à ancestralidade ali resguardada.

25 *Pawó* em Yorubá significa bater palmas (BENISTE, 2020, p. 642). Na tradição do candomblé, bater *Pawó* é o ato de se abaixar de joelhos e bater palmas com as mãos em formato de concha, que produz um som grave, em uma sequência de oito palmas ritmadas que cada casa de candomblé vai ter sua entonação de acordo com a tradição que segue. Bate-se *Pawó* para saldar orixá, demonstrar respeito e mostrar que você está ali aos pés do orixá.

26 Bater cabeça ou dar *Dobalé* é um gesto que se faz ao abaixar o corpo ao chão e tocar o solo com a cabeça por aqueles que são iniciados para orixá, ou seja, *Yawó*, o qual o faz de maneira diferente, tocando também o coração ao chão, o que se difere também se o orixá for masculino ou feminino. De maneira geral, bater cabeça significa saudar orixá, demonstrar respeito pela ancestralidade que aquela pessoa ou lugar carrega. Bate-se cabeça para os *bablorigás* ou *iyalorigás*, para os próprios orixás ou ainda para pessoas idosas, *àgbás*. Na Nação Zamberacatu, tem-se o costume de bater cabeça para a Rainha Maria Lázaro de Oyá, em respeito à sua ancestralidade.

Figura 2 – Parte da sala-sede da Nação Zamberacatu onde fica o altar, as alfaias e agbê fundamentados. Em cima, ao centro, encontra-se a alfaia que pertenceu à Rainha Iracema de Iemanjá, Okum Ayò.



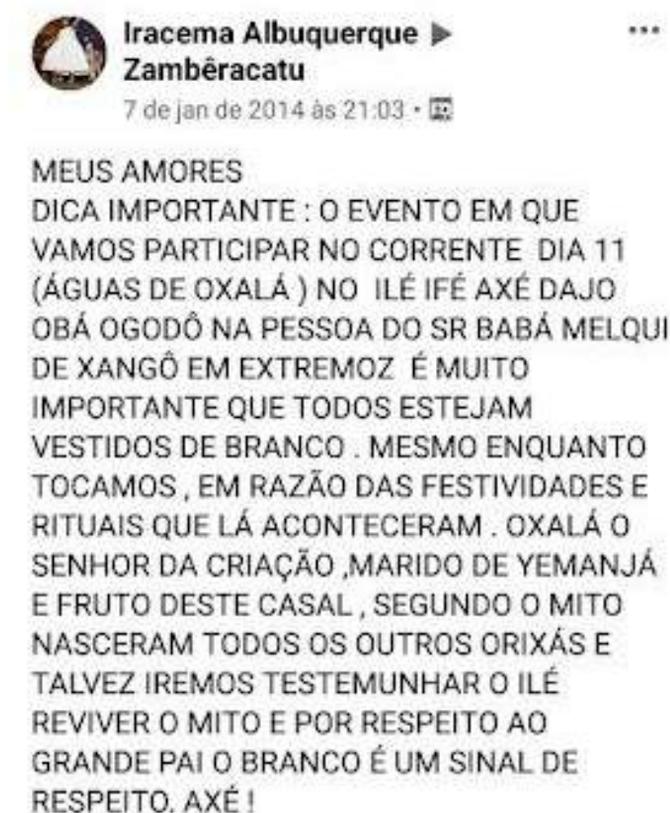
Fonte: Karolyne Alves.

De acordo com o relato dos fundadores da Nação, nos primeiros três anos da manifestação, a principal preocupação era construir a tradição de ser uma Nação de Maracatu, de fincar a relação com a religiosidade, os preceitos e as práticas que a caracterizavam como uma manifestação cultural com fundamentação no candomblé. Ao ser criada a Nação Zamberacatu, as práticas e experiências eram novas para todos os envolvidos. O movimento entre vivência no Ilê e no maracatu foi dando forma e construindo a identidade da Nação e seus principais elementos, conforme partilha a Puxadora de Loa e uma das fundadoras da Nação, Marília Negra Flor:

Então o foco nos primeiros três anos pelo menos do maracatu, que foram quando começaram a vir os primeiros Iyãwós (Yawó), mas até chegar os primeiros Iyãwó seu acho que era segurar a onda de ser uma Nação, essa busca, esse desejo por essa validação e essa construção dentro do grupo de que somos uma Nação, não somos só um batuque... E quais são nossas condutas né, e aí Iracema e Adolfo também no início foi quem trouxe praticamente o primeiro legado de valores, e de conduta, de ser de axé pra dentro do maracatu (Marília Negra Flor, Puxadora de Loa, entrevista concedida em junho de 2021).

Como maneira de tentar acessar o cuidado e os ensinamentos deixados pela Rainha Iracema de Iemanjá, segue uma figura da postagem feita por ela mesma, no grupo do Facebook da Nação Zamberacatu, na qual tece orientações a respeito da ida ao Ilê Axé Dajô Obá Ogodô para prestigiar a festa das Águas de Oxalá, realizada em janeiro de 2014:

Figura 3 – Postagem retirada do grupo do Facebook da Nação Zamberacatu. Janeiro de 2014.



Nesse processo de construção de sua tradição, a Nação Zamberacatu vinha incorporando diversos elementos que faziam parte da vida em Ilê e faziam sentido ser transpostos para a vida em Nação. A chegada da Nação no Ilê Axé Dajô Obá Ogodô trouxe novas práticas e perspectivas em relação à fundamentação e preceitos. Mais ainda, é a partir desse espaço que os integrantes da Nação vão se identificando enquanto também povos de terreiro e iniciando os seus vínculos com o candomblé, como podemos ver na fala a seguir:

O maracatu estava chegando com força lá né... Kleber, eu, Ramon, Gabi outras pessoas do Pau e Lata tavam chegando por meio da relação com Iracema e com Flavinha também no Obá Ogôdo, então foram muitos filhos, muitos Abiãs²⁷ de uma vez nesse movimento cultural que chegavam, que tavam chegando nas casas de terreiro e como chegaram também paralelamente no Terreiro da Prata, como chegaram também paralelamente no Ilê Olorum, né... as pessoas das comunidades também de terreiro tavam começando a conseguir acessar a universidade, então a gente se conhecia, a gente se via né... galera, o povo do batuque (Marília Negra Flor, Puxadora de Loa, entrevista concedida em junho de 2021).

Se antes fazer um maracatu nação era somente uma ideia, e os possíveis integrantes fundadores eram apenas simpatizantes da cultura afro-brasileira, com a criação da Nação Zamberacatu, a relação com o Ilê se estreita de maneira que seus integrantes passam a se reconhecer naquilo. Assim, o movimento de se integrar à tradição do candomblé foi acontecendo de maneira orgânica, tanto no Ilê Axé Dajô Obá Ogodô quanto em outros terreiros da Grande Natal, como o Terreiro da Prata (Ilê Axé Afinká) e o Ilê Olorum. É interessante perceber que o maracatu passa a ser um canal agregador e difusor dos elementos que compõem a tradição afro-religiosa e daqueles que se identificam nela.

A Nação estava crescendo em número de batuqueiros e fincando seus preceitos e práticas. No momento em que a fundamentação passa a ser no Obá Ogodô, a Rainha Iracema pensa que seria interessante agregar mais pessoas do Ilê como representação da casa no maracatu, especialmente os mais velhos para compor a corte. A Rainha tinha uma relação muito próxima com a ialaxé Flavinha de Oxum, elas haviam sido iniciadas juntas na religião, participavam da Rede Jovens de Terreiros, tinham fundado o Afoxé Estrela da Manhã, dois anos antes do nascimento da Nação. Devido a essa familiaridade e a necessidade de agregar mais pessoas à corte real, que é fundamental para caracterização do maracatu nação, a Rainha Iracema chamou a ialaxé Flavinha para ser Dama do Paço, conforme nos conta Marília:

27 Abiyán (abiã). Postulante. Participante do culto aos orixás ainda não iniciado (NAPOLEÃO, 2020, p. 33). Abiã é o nome que se dá dentro da comunidade do candomblé àquele ou àquela que cumpriu ritos pré-iniciáticos, algum tipo de Borí e/ou lavagem de contas, o que significa um compromisso com a comunidade religiosa. Ainda não é um filho de santo iniciado, mas iniciou o seu processo de aprendizagem das tradições religiosas da casa à qual pertence.

Surgiu essa ideia de Iracema da gente chamar Flavinha pra ser uma Dama do Paço junto com Monique e homenagear Sercilina que era a bisavó dela, né. Que essa bisavó, ela fez o parto né, entreviu espiritualmente no processo de parto de Bia, e foi a parteira que esteve presente quando Flavinha foi ter Bia. E aí ela é uma ancestral né, parteira, ancestral direta da Rainha, que Iracema gostaria de homenagear, ela gostaria que essa ancestral fosse acordada na Nação. Porque é uma ancestral muito forte que já teve muitas vezes nesse plano ajudando a família dela e aí prontamente né, palavra da Rainha a gente acordou Sercilina (Marília Negra Flor, Puxadora de Loa, entrevista concedida em junho de 2021).

Desse modo, em 2014, é acordada a ancestral Preta Sercilina por meio da calunga que a iyaxé Flavinha passa a carregar. Sercilina era bisavó da atual Rainha Maria Lázaro de Oyá, mãe carnal da Rainha Iracema. Seu nome era Sercilina Maria da Conceição. Foi uma mulher negra, ex-escravizada, que, quando liberta, saiu caminhando em busca de um lugar para se fincar, chegando até o município de Pendências-RN, na época, um povoado. Lá, ela construiu sua morada e plantou uma árvore em seu quintal, uma tamarineira que está viva até hoje e é cuidada como memória da fundação da cidade. A respeito de sua trajetória, a Rainha Maria Lázaro conta:

Ela foi a primeira habitante de Pendência, que quando ela casou-se que recebeu a carta de alforria dela, ela e o marido dela saiu de Bahia e quando chegou em Pendência gostaram do canto e conseguiram fazer um cantinho pra eles, tanto que a redor da casinha delas, como ele não tinha como comprar arame e nem corda pra fazer o cercado, fizeram um plantio de palmatórias, sabe o que é palmatórias? Aquele mato feito umas bolachas assim [fez gesto com a mão] todinho assim ao redor, em volta da casinha deles. E de lá foi chegando mais gente, mais gente, mais gente e a velha Sercilina foi a primeira habitante de Pendência, tanto que lá tem um pé de tamarineiro. É o pessoal da prefeitura que toma conta dessa árvore porque é um patrimônio desta pessoa que morou ali, que foi a primeira habitante na Pendência do meio (Dona Maria Lázaro de Oyá, Rainha da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em dezembro de 2020).

Em vida, Sercilina era parteira, tendo realizado diversos partos na região do Médio Oeste Potiguar. Do plano espiritual, a Velha Sercilina, como era conhecida, já interveio em diversas situações, conforme Marília afirma em sua fala. No momento do parto de Bia, a iyaxé Flavinha teve complicações, tendo recebido auxílio espiritual da parteira Velha Sercilina, o que demonstra a força ancestral e o encantamento que permeiam as relações travadas no seio da família da Rainha Maria Lázaro, que nos relata com emoção os feitos como parteira de sua bisavó.

Pra mim, ela é majestosa, tanto quando eu estava com dificuldade de partos, eu chamava por ela, eu ia no hospital sim, mas primeiramente meu pensamento era nela. Porque em terra, quando ela vivenciou, ela era parteira. Aonde chegasse e tivesse uma pessoa pra parir “chama a velha Sercilina”. Ela botava uma toalha no ombro e caminhava, do Alto do Rodrigues à Pendência de cima, à Pendência do meio e à Pendência de baixo. No tempo dela, os meninos quase todos foram filhos dela, porque ela fez eles virem no mundo e pela bondade dela, pela misericórdia dela. Aí eu achei que botasse ela como a calunga que ela tem uma força majestosa (Dona Maria Lázaro de Oyá, Rainha da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em dezembro de 2020).

Figura 4 – Cerimônia de Coroação da Rainha Iracema de Iemanjá no ano de 2014. À esquerda, nos braços da iyalaxé Flavinha de Oxum, a calunga Preta Sercilina, ancestral da Rainha Iracema, que está ao seu lado segurando o microfone.



Fonte: Acervo Nação Zamberacatu.

Com a entrada da iyalaxé Flavinha no cargo de Dama do Paço, segurando a Preta Sercilina, a relação com o Ilê Obá Ogodô se fortalece. Sua filha Bia de Oxumarê passa também a integrar a corte real como Princesa, e uma Ègbomi da casa, a iyá Cacilda de Oxum, passa a ser Duquesa da Nação ao lado de babá Jorge Freire do Ilê Axé Afinká como Duque, fortalecendo os vínculos entre as casas de santo. Nesse sentido, as informações que vêm sendo compartilhadas vão firmando a trajetória da Nação Zamberacatu como um espaço que unifica e conduz de alguma maneira as pessoas para o caminho do candomblé, conforme partilha o mestre Kleber:

Então assim a Nação é isso né, se a gente fosse fazer um maracatu e não fosse Nação, ele era um batuque, a gente se encontrava pra ensaiar, aprendia como era pra bater e pronto sabe, e não ia ter conversa, não ia ter preceito, não ia ter ensinamento ancestral que vem dos candomblés e tals e cuidados, porque a gente vê, que é outro ponto que eu acho super importante assim dentro da construção do Zamberacatu e a trajetória dele, que é a quantidade de Iyáwós que se formam né, que acham seus Ilês e que vão pro seus ilês, depois de passar pelo maracatu, né assim... tem um dado aí né dentro da construção do maracatu que é muito forte né, não é que as pessoas que foram pro maracatu elas não sabiam o que era candomblé, nunca tinham ouvido falar alguma coisa assim, mas fez despertar a necessidade de ir em muita gente assim, né. Gilmar foi o primeiro Iyáwó da Nação. Gilmar... eu me lembro muito assim dele indo pro maracatu né, e ele já tinha assim um conhecimento assim, de existir candomblé e tal, e uma simpatia por isso, mas aí eu me lembro que dentro do maracatu ele começou a sentir as coisas, ele começou a sentir o chamado e tal e aí foi né pra o Obá Ogodô. Lá ele fez o santo, ele foi um dos primeiros Iyáwó. Eu me lembro que a gente foi tocar na saída dele, o maracatu foi tocar na saída dele, foi tocar na saída de Ramon, da Nega, de Gabi que segura o estandarte, Abeni. Que era isso assim, eram as pessoas que estavam no trânsito do maracatu e de certa forma isso impulsionou que eles fossem até as casas e se iniciassem (Kleber Moreira – mestre da Nação Zamberacatu, entrevista concedida em janeiro de 2021).

Para muitos, a Nação é o primeiro lugar de encontro com a energia dos orixás e, mais que isso, é o lugar de contato com elementos que são característicos da tradição religiosa do candomblé. A fala do mestre Kleber nos chama a atenção para pensar o maracatu como uma via de acesso ao candomblé, não que esse seja um objetivo pensado para a criação da Nação, mas que acabou sendo um caminho encontrado por meio da escolha de muitos integrantes, pois, afinal de contas, há toda uma ritualística e aprendizados que desmistificam a concepção negativa construída socialmente sobre os deuses africanos, os orixás, e toda a cultura que está ali envolvida. Então, através do batuque, do tambor, das cantigas, das visitas aos Ilês, seja na fundamentação, seja em diversas atividades e funções que a Nação se faz presente, isso vai despertando o interesse e a identificação, e quem sente o chamado acaba adentrando à religião.

Nessa perspectiva, muitos iyáwós foram iniciados a partir da vivência com a Nação Zamberacatu. O primeiro deles foi o antigo batuqueiro Gilmar que tocava agbê. Ele se iniciou no Ilê Asé Dajô Obá Ogodô, passou o tempo de preceito de iyáwó sem tocar e depois voltou aos ensaios, mas, passado um período, ele mudou de casa de santo e se afastou da Nação. Apesar de ele, na atualidade, não fazer mais parte do grupo, é lembrado como o primeiro iyáwó da Nação. Depois dele, veio a iniciação do Barco²⁸, da qual fizeram

28 Barco é o termo utilizado no candomblé para designar um grupo de pessoas que entram juntas para se iniciar no Ronkó ou Rondeme, o útero do candomblé, mais especificamente, um

parte Marília, seu filho Ayán, Ramon, Abeni Gabriela (porta-estandarte da Nação), todos membros da Nação, que tiveram como iyá Ojubonã²⁹ a iyalaxé Flavinha, que era Dama do Paço da Nação.

Então eu acho que o mais importante de ser Nação é isso, é ter Orixá à frente, né... e a gente viveu muito essa busca dentro desses processos de imersão mesmo, assim de dizer vamos ser pessoas de axé. Esse movimento foi muito forte dentro do maracatu que a gente em poucos anos, o tempo que tem o maracatu, já tem gente que tem, nossos primeiros Iyàwós já tem mais de sete anos né... então a gente que foi a segunda leva de Iyàwó, que foi eu, Ramon e Abeni, a gente já vai fazer sete anos ano que vem, então a gente trilhou esse caminho junto com o maracatu também né, de ser de axé. Então acho que ser Nação é isso, é ter essa relação com o Axé acima de qualquer outra coisa, é o nosso fundamento, o batuque na rua é o Xirê, é a celebração (Marília Negra Flor, Puxadora de Loa, entrevista concedida em junho de 2021).

Nesse sentido, a Nação vai trilhando o seu caminho e, nesse movimento, seus integrantes vão construindo suas trajetórias pessoais no candomblé, encontrando suas casas de santo, que estão para além das que já foram aqui citadas, como mestre Kleber (2021) comenta: “[...] o Zamberacatu é o maracatu que tem essa coisa diferente que tem muitas casas envolvidas com seus filhos né, dentro do maracatu, se eu não me engano são seis casas”.

A consciência de pertencimento à Nação coloca em negrito o fazer parte de algo muito maior e para além de um simples batuque, como é possível identificar na fala de uma das Princesas da Nação Zamberacatu, Guadalupe Valentim:

A Nação Zamberacatu é como um ilê, temos a nossa mãe, a Rainha e os seus filhos, é ancestralidade viva! Vejo a nação como um movimento social. São batuqueiros e batuqueiras que tocam, dançam e saúdam os orixás. Levando no batuque a força ancestral para as ruas, combatendo o racismo e a intolerância religiosa, dizendo que não temos mais medo e mostrando as caras e dizendo que somos povos de Axé. Pra mim a nação é a força de Ogum, aquele que abre os caminhos com a sua espada e nos protege com seu escudo (Princesa Guadalupe Valentim, 2020, informação verbal).

quarto onde os yawós ficam resguardados durante todo o período necessário para a iniciação, aprendendo uma série de regras, comportamentos e ensinamentos para esse novo momento de sua vida: tornar-se filho iniciado para orixá.

29 Iyá Ojubonã é um cargo no candomblé conferido a mulheres que detêm extrema confiança do bábalorixá ou iyalorixá. São elas que cuidam dos yawós durante todo o período iniciático dentro do Ronkó. Chamada também de mãe criadora, ela é responsável por passar todos os preceitos a serem seguidos.

Diante do exposto, podemos perceber que os valores e princípios organizativos e cultuados no candomblé são vivenciados e repassados dentro da manifestação cultural Nação Zamberacatu. Entre os que compõem a Nação, fica evidente a concepção desta como um grande Egbé, uma extensão do Ilê. O trânsito entre as casas de santo pelos integrantes da Nação constrói uma dinâmica de comunidade ao congregar diversas casas de matriz afro-brasileira, povos de terreiros e simpatizantes da tradição afro-religiosa, operando em um sentimento de fortalecimento da luta pelo respeito e pela valorização do povo negro e de terreiro. Considero, portanto, que a Nação Zamberacatu proporciona uma aproximação com aspectos relacionados aos povos negros que não estão dispostos e acessíveis nas relações sociais cotidianas, desde a relação com o candomblé, que permite uma proximidade com um universo sagrado, socialmente demonizado, até a valorização e visibilidade do povo negro sob outra ótica que não a do racismo e da subalternidade.

Referências

BÂ, Amadou Hampâté. *Tradição Viva*. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 8.

BENISTE, J. **Dicionário Yorubá – Português**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

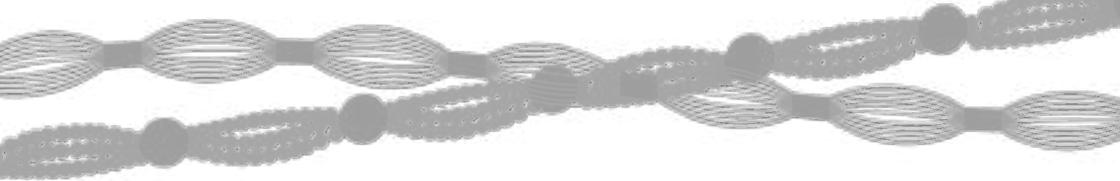
EVARISTO, C. **Escrevivência: Episódio 01 da série Ecos da Palavra**. 2017. 1 vídeo (4 min). Publicado pelo canal Instituto de Arte Tear. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4EwKXpTIBhE&list=PLAurl5_Do-zHg6gTGysX5wvOKVrjUDGoD&index=2. Acesso em: 20 jul. 2020.

OLIVEIRA, E. D. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Organização: Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021. (Trilogia da Ancestralidade, 1, Coleção X).

NAPOLEÃO, E. **Vocabulário Yorubá: para entender a linguagem dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 224 p.

NOBREGA, C.; ECHEVERRIA, R. **Mãe Menininha do Gantois: uma biografia**. Salvador: Corrupio, 2006.

SOUZA, Karolyny A. T. de. **Um baque pela ancestralidade:** Nação Zamberacatu, pertencimento e construção de um Egbé (comunidade) Afro-potiguar. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.



RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Considerações sobre transnacionalização religiosa

Lorran Lima de Almeida

Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais (UNIFAP).
Mestre e doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN).

Introdução

208

Nas últimas três décadas, o fenômeno da transnacionalização tornou-se um novo campo de investigação antropológica. Em especial, as pesquisas sobre transnacionalização religiosa estão ganhando espaço nessa temática. Pesquisadores têm buscado compreender como ocorrem os processos de expansão e transformação das religiões, como os diferentes movimentos ultrapassam fronteiras nacionais e adaptam-se a novos territórios.

São inúmeras as religiões e religiosidades que participam desse processo, como os diferentes setores do pentecostalismo, islamismo, New Age, religiões afro-brasileiras, entre outras, que estão formando novas comunidades transnacionais. No caso específico da transnacionalização das religiões afro-brasileiras, sabemos que ocorrem por diferentes fatores: comercialização de rituais, processos migratórios, fatores relacionados às mídias, turismo religioso, mobilidades. Dados publicados mostram uma presença expressiva das religiões afro-brasileiras em diferentes países da América Latina, América do Norte e Europa (BAHIA, 2015; BEM, 2007; CAPONE, 1999; ORO, 1999, entre outros autores).

Este ensaio leva em consideração leituras e reflexões realizadas para o desenvolvimento da pesquisa de campo em um templo afro-religioso localizado na cidade de Madrid – Espanha. Tomo como exemplo a trajetória religiosa do sacerdote responsável pelo terreiro e apresento alguns apontamentos sobre o trabalho de campo, ao mesmo tempo que aciono

esse exemplo como ponto de análise sobre processos de transnacionalização das religiões afro-brasileiras.

Nos últimos meses de 2018, recebi um convite para conhecer a Universidade de Lisboa – Portugal. Durante minha estadia em Lisboa, resolvi fazer uma breve pesquisa sobre terreiros afro-religiosos naquela cidade. Para fazer esse mapeamento, utilizei ferramentas como o site de busca do *Google* e o *Google Maps*. Obtive resultados positivos. Foi possível encontrar terreiros de candomblé, umbanda e até mesmo uma loja de objetos rituais direcionada para o público afro-religioso. Depois de encontrar informações sobre terreiros em Lisboa, entrei em contato com alguns sacerdotes. Por resultado, conheci alguns terreiros da religião e a loja de objetos rituais.

Como tive um resultado positivo na busca por terreiros em Lisboa, resolvi realizar uma pesquisa virtual sobre religiões afro-brasileiras em países do entorno como, por exemplo, Espanha. Nessa ocasião, acabei por encontrar um site com informações de alguns terreiros no continente europeu. Foi então que entrei em contato com o dirigente de um terreiro de umbanda, quimbanda e nação gêge-ijexá da cidade de Madrid. Tivemos uma breve conversa, na qual me apresentei como estudante de mestrado do curso de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Expliquei que na graduação havia pesquisado sobre objetos rituais afro-religiosos e que minha dissertação também tinha como tema o universo afro-religioso. Comentei ainda que minha viagem por Lisboa era de caráter acadêmico. Depois dessa breve apresentação, trocamos algumas mensagens e acabamos por marcar um encontro em seu terreiro.

No final do mês de janeiro, viajei de Lisboa-PT para Madrid-ES. Nessa ocasião, pude entrevistar o sacerdote do referido terreiro e tive a oportunidade de assistir à festa dedicada a Exu Giramundo. Foi permitido que eu fizesse fotos e entrevistas, tanto com o sacerdote da casa como com seus filhos de santo. A breve imersão nesse campo resultou em um ensaio visual intitulado “Laroyê Exu: quimbanda em Madrid” (LIMA, 2020), no qual apresento a dinâmica ritual da cerimônia.

A partir dessa experiência, comecei a pensar sobre o processo de transnacionalização religiosa afro-brasileira. Surgiram indagações relacionadas à expansão dessas religiões. Como ocorre a adaptação dessas religiões ao novo contexto geográfico e cultural? Como são legitimadas? Qual é a identidade dessas religiões nesse novo contexto? Foram perguntas que deram base para meu projeto de doutoramento.

A pesquisa de tese vem sendo construída a partir do trabalho etnográfico no terreiro de Madrid. A proposta é acompanhar a dinâmica dos membros da casa e seu funcionamento, para observar, identificar e analisar questões importantes para o desenvolvimento da temática. A observação participante proporciona que seja identificado como essa nova comunidade religiosa está sendo formada, como os clientes chegam, como se dá o crescimento da família de santo. A partir dessa perspectiva de pesquisa, é possível notar como são planejadas e organizadas as cerimônias religiosas.

Ainda sobre a metodologia adotada, está sendo feita uma intensa revisão bibliográfica sobre conceitos de transnacionalização e transnacionalização religiosa, com o objetivo de compreender como esse fenômeno vem acontecendo e como está sendo analisado pela Antropologia.

Trajetória religiosa do babalorixá Egea Ogum Onira

Em entrevista, pai Walter Egea fez questão de deixar registrado que não nasceu em uma casa afro-religiosa. Seus familiares eram católicos. Filho de uma mãe espanhola e um pai descendente de espanhóis. O sacerdote nasceu no Uruguai e hoje está com 58 anos. Seu primeiro contato com religiões afro-brasileiras foi no Uruguai, a partir de uma situação de adoecimento. Pai Walter atuava como médico, na época, sua esposa estava grávida e passando por alguns problemas de saúde. O sacerdote relatou que, por acaso, encontrou uma senhora no hospital que disse que poderia ajudar a curar sua esposa. Em um estado de aflição e procura por soluções, ele foi até a casa da referida senhora, onde participou de um ritual que objetivava a recuperação da saúde de sua esposa.

Pai Walter Egea explicou que, naquele momento, não sabia do que se tratava aquele ritual. Eram cânticos, rezas e velas. Porém, hoje sabe que se tratava de um ritual de limpeza e cura. Depois da realização do ritual, a senhora só fez um pedido ao sacerdote. Ela pediu para que ele levasse seu filho para que ela pudesse conhecer a criança e apresentá-lo para seus santos.

Naquele momento, a referida senhora informou ao pai Walter que muita coisa se passaria em sua vida e que ele se lembraria dela. Que ele estaria vestido de branco, colocado em frente a um altar e fazendo o mesmo que ela faz. Ao final, disse que ele ajudaria muita gente e que não deveria cobrar pelos trabalhos. Ao sair da casa, o hoje sacerdote não levou em conta o que havia escutado.

Pai Walter lembra que não acreditou e não gostou do que ouviu. Porém, anos depois do nascimento de seu filho, o sacerdote enfrentou problemas pessoais. Como não estava conseguindo lidar com suas aflições, resolveu ir a um terreiro em sua cidade. Durante uma conversa com uma entidade, o sacerdote escutou que “agora você vai pagar”. Foi então que a entidade explicou que o conhecia a partir da situação vivenciada anos antes, conforme relatado anteriormente.

A partir desse momento, pai Walter começou a frequentar o terreiro em que realizou a consulta. O terreiro mencionado realizava a prática do Batuque, religião afro-brasileira característica do Rio Grande do Sul e que teve extensão para países vizinhos, como Uruguai e Argentina (BEM, 2007; FRIGÉRIO, 1993). Por muito tempo ele frequentou esse primeiro terreiro, onde iniciou seu aprendizado sobre as religiões afro-brasileiras.

O sacerdote mencionou conhecer a umbanda e a quimbanda a mais de 33 anos e que passou mais ou menos 10 anos praticando essas religiões no Uruguai. Depois desse período, em 2008, o sacerdote esteve na cidade de Porto Alegre (Brasil), onde realizou a iniciação e complementação dos preceitos de gêge afro-brasileiros e conseguiu o título de babalorixá pela Sociedade de Umbanda e Religião Africana Ogum Adiolá e Ogum Naruê. Pai Walter Egea tem mais de 14 anos de iniciação. O sacerdote vive em Madrid. No ano de 2019, O Ilê Ogum Oiá Axé Odara, seu Ilê em Madrid, completou seu terceiro ano de fundação. No entanto, pai Walter já era dirigente de terreiro há mais de 13 anos.

Podemos perceber que a trajetória religiosa do sacerdote é marcada pelo fluxo das religiões afro-brasileiras. Desde os aspectos presentes no seu primeiro contato ainda no Uruguai, mas também com a possibilidade de seu próprio deslocamento de sua cidade natal para Porto Alegre para realização de rituais de iniciação. E, por último, seu deslocamento para Madrid e a possibilidade de fundação de um terreiro. Sua trajetória religiosa torna-se uma representação de como o deslocamento de pessoas é um aspecto que proporciona a expansão de práticas religiosas.

O processo de migração, por vezes, é considerado como solitário. Os sujeitos ficam distantes de suas redes de afetos, amigos, familiares, conhecidos. Esse pensamento é vigente na hora de mudar de país. Os planos diante da migração, nem sempre são lineares. Por vezes, as pessoas que estão em processo de mudanças se vêm obrigadas a mudar seus planos. O sacerdote Walter Egea, ao iniciar uma nova trajetória, pensou que não seria tão rápido que conseguiria construir um templo afro-religioso e formar uma nova família de santo, conseguir um grupo de pessoas que comungariam com a mesma crença praticada por ele.

O sacerdote contou que ficou surpreso ao chegar a Madrid, ele imaginou que demoraria um tempo para conseguir seguir com sua vida religiosa. Mas, depois de chegar à capital da Espanha, não demorou muito tempo e já conseguiu um lugar para ficar, assentar seu terreiro e criar uma rede de filhos de santo. Foram pessoas que apareceram para realizar consultas, para frequentarem sua casa e, em pouco tempo, já era possível a realização de giras.

As pessoas chegaram ao terreiro de diferentes formas. Alguns filhos de santo já conheciam pai Walter ou sua esposa. Algumas pessoas chegaram ao terreiro por convite. Outras chegaram por curiosidade ou indicação para consultas. Como é comum na estrutura de divulgação de terreiros afro-religiosos, existe uma rede de pessoas que chegam a ele por convite ou indicação daqueles que fazem parte ou já conheceram os serviços do referido terreiro. Seus filhos de santo são de diferentes nacionalidades, foi possível conversar com um brasileiro, portugueses e espanhóis.

Somam-se ainda os simpatizantes que conhecem o terreiro a partir das redes sociais. O Ilê Ogum Oiá Axé Odara conta com uma página no Facebook e um grupo na mesma rede social. Esses canais funcionam como uma forma de interação com os possíveis frequentadores do terreiro. O

Facebook também funciona como meio de comunicação para informar os dias de cerimônias no Ilê.

Na cerimônia de Exu Giramundo, além de mim, tivemos a presença de mais duas pessoas que estavam como convidadas. Sentei-me ao lado delas, duas mulheres, conversei de forma breve. Na época, não fazia muito tempo que haviam conhecido o espaço. Uma delas estava bem tímida, a outra estava mais confortável, levantou-se algumas vezes empolgada pelo som dos atabaques e pela dança das entidades. Foi possível notar que o terreiro não recebe muitas visitas, deve-se ao seu pouco tempo de fundação e à adaptação do público. Interessante pensarmos no terreiro enquanto um espaço acolhedor, tanto para os visitantes quanto para os membros da família de santo.

Muitas pessoas no terreiro não eram naturais de Madrid. É válido registrar que a situação de migração dessas pessoas não foi motivada pela religião, mas sim a buscar novos horizontes relacionados à qualidade de vida. No entanto, mesmo em outra nação, essas pessoas encontraram no terreiro um espaço de acolhimento e fraternidade. Quando perguntei para um brasileiro e para uma portuguesa sobre suas percepções ao estar fazendo parte daquele terreiro, a resposta foi que, desde o primeiro momento que conheceram a casa, eles se sentiram acolhidos.

A rede de conhecidos faz-se muito importante no processo migratório, seja ela constituída por familiares ou amigos. A comunidade religiosa, no caso do terreiro, a família de santo, acaba sendo uma rede de afetos. Interessante ressaltar que as religiões afro-brasileiras são reconhecidas, no Brasil e pelos migrantes que frequentam o terreiro, por seu caráter de acolhimento e tolerância. Portanto, os templos afro-religiosos são considerados como espaços fraternos e meios para construção de novos laços.

O Ilê Ogum Oiá Axé Odara possui dois espaços principais. O primeiro, logo que entramos, é a sala onde acontecem reuniões, giras e cerimônias. Na foto a seguir, o espaço estava organizado para a festa de Exu Giramundo. A mesa com alimentos rituais foi montada no ambiente ao final da festa. O espaço contava com duas poltronas para os anfitriões da festa, Exu e Pombagira. Podemos observar que, na parede direita, temos itens que remetem às entidades indígenas.

A parede esquerda (não aparece na foto) contava com os certificados sobre a formação sacerdotal de pai Walter e da Federação Brasileira de Umbanda reconhecendo e autorizando o funcionamento do Ilê. Ainda no lado esquerdo, temos algumas cadeiras que são utilizadas por visitantes. Na parede frontal, é possível observar prateleiras com imagens que remetem a diferentes entidades e uma porta que permite acesso à segunda sala. Na parede dianteira, ficam os instrumentos utilizados no momento das cerimônias.

Figura 1 – Salão principal.



Fonte: Lorrann Lima (2019).

A foto a seguir é do segundo ambiente do terreiro. Sala onde acontecem consultas, jogos de búzios e cartas. Esse ambiente é mais reservado. Durante cerimônias na sala principal, a sala de consultas permanece com suas cortinas fechadas. Como podemos observar na imagem, o ambiente é composto por plantas, uma mesa de centro com duas cadeiras e imagens religiosas.

Figura 2 – Sala de consultas.



Fonte: Acervo de pai Walter Egea (2019).

Transnacionalização como “fluxo” cultural

Faz-se importante pensar a transnacionalização a partir da ideia de “fluxo” cultural. “Fluxo” enquanto movimento, deslocamento e trânsito de pessoas e bens. O “fluxo” cultural enquanto possibilidade de dinâmica de pessoas e coisas que podem alcançar diferentes territórios e conseguir estruturar-se em diferentes lugares. Considerar esse conceito é permitir a possibilidade de problematizar as diferentes formas de deslocamento e processos culturais que avançam para além das fronteiras nacionais.

A Antropologia está sempre em busca de fenômenos culturais em diferentes tempos e espaços. Autores como Appadurai (1996) e Hannerz (1996) desenvolveram conceitos sobre o modo de observar e registrar processos de fluxos culturais globais que estejam para além das fronteiras nacionais.

Appadurai (1996) desenvolve sua pesquisa sobre fluxos culturais que ultrapassam fronteiras e criam uma relação transnacional. O autor cria categorias que facilitam a ilustração sobre como ocorrem esses processos de fluxos globais. Ele acaba por propor uma análise a partir da “relação entre cinco dimensões de fluxos culturais globais a que podemos chamar (a) etnopaisagens, (b) mediapaisagens, (c) tecnopaisagens, (d) financiopaisagens e (e) ideopaisagens” (APPADURAI, 1996, p. 50). A partir dessas categorias, Appadurai vai considerar questões de fluxos, deslocamentos, configuração de culturas globais e novas formas de relações consideradas transnacionais.

Interessante considerarmos uma dessas dimensões como possível de associação com nossa temática:

Por etnopaisagem designo a paisagem de pessoas que constituem o mundo em deslocamento que habitamos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos em movimento constituem um aspecto essencial do mundo e parecem afectar a política das nações (e entre as nações) a um grau sem precedentes (APPADURAI, 1996, p. 51).

Com isso, o autor entende que a *etnopaisagem* é representada pelos movimentos humanos. Essa perspectiva de paisagem é composta pela atuação de agentes e seus deslocamentos e mobilidades. No entanto, não só pessoas, o autor considera ainda que as religiões também possuem esse caráter de mobilidade e, nesse contexto de fluxos transnacionais, assumiram influências nas políticas e assumem missões globais.

A análise de Appadurai está mais ligada à relação com Estado-nação, a partir de fluxos globais e da possibilidade de estruturas de relações transnacionais, formas essas que resultam em movimentos, organizações, ocupação de espaços. São movimentos que fogem da lógica de homogeneidade que atenderia à expectativa do funcionamento de Estado-nação. É a partir dessa perspectiva que o autor consegue explicar como o deslocamento entre fronteiras consegue provocar uma circulação não só de pessoas, mas de bens.

Ulf Hannerz (1996) foi um dos primeiros autores a comentar sobre a necessidade do uso do termo transnacional. O autor entende que o termo é moderno e mais apropriado para ilustrar fenômenos que podem ser variáveis, já que o termo vai para além de uma referência a Estado-nação, mas engloba grupos não institucionais, movimentos, pessoas.

É viável utilizar o conceito de transnacional de Hannerz (1996), no qual o autor compreende essa forma de pensar as religiões como a mais adequada para entender as suas manifestações que estão além das fronteiras nacionais, sendo elas não pertencentes exclusivamente a um único domínio territorial. Assinala, pois, como transnacionalização o processo de indivíduos, grupos, tradições que ultrapassaram limites territoriais, conseguindo adaptar-se em outros contextos culturais. É nesse sentido que, há mais de três décadas,

Hannerz (1997) menciona sobre a antropologia transnacional, que considera os novos contextos e reflexões construídas sobre as diferentes culturas.

Hannerz (1997) já escrevia que, com o passar dos tempos, questões, como fluxo, mobilidade, recombinação e emergência, ganhavam destaques nas pesquisas sobre cultura.

Fluxo, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalização passaram a fornecer os contextos para nossa reflexão sobre a cultura (HANNERZ, 1997, p. 07).

O autor explica que esses termos já se tornaram transdisciplinares, como um modo de fazer referência a coisas que não permanecem no mesmo lugar.

A produção sobre o fenômeno da transnacionalização religiosa permite diferentes pontos de análise dessa nova forma de ver o trânsito cultural. Por vezes, é identificado como fenômeno de transnacionalização, mas, com o aumento dos estudos sobre o tema, cada vez mais é identificado como uma nova perspectiva de análise sobre o fluxo das religiões no mundo. Essa temática já apresenta diferentes abordagens teóricas que objetivam explicar como a transnacionalização acontece e quais suas questões norteadoras.

Em noções gerais sobre pesquisas que abordam esse tema, Capone e Salzbrunn (2018) explicam que a pesquisa etnográfica sobre transnacionalização religiosa é uma investigação “multilocal” e “translocal”. As autoras compreendem assim, pois os estudos de transnacionalização religiosa levam em conta a análise de redes de locais, sejam eles reais ou simbólicos. Podemos acrescentar ainda, não seria isso apenas pela rede de locais, mas até mesmo pela estrutura das religiões, principalmente algumas religiões afro-brasileiras que têm em sua organização a estrutura de famílias, hierarquia com seu sacerdote formador, com filhos e filhas de santo, que nem sempre possuem seus templos religiosos no mesmo local. Sendo assim, a pesquisa etnográfica sobre transnacionalização religiosa, por vezes, precisa dessa percepção “multilocal” e “translocal” para melhor compreensão do processo de transnacionalização.

De forma breve, Capone e Salzbrunn (2018) assinalam que a prática religiosa em um contexto transnacional depende de diferentes fatores para que possa ter êxito. São condições materiais, legais, políticas e culturais. A partir disso, podemos entender que a dinâmica para a formação de uma nova comunidade religiosa vai muito além do querer. É preciso uma adaptação para que seja possível o desenvolvimento das práticas religiosas em contexto transnacional.

A transnacionalização religiosa não é identificada apenas pelo deslocamento físico de pessoas, mas também por questões simbólicas. São elementos que ultrapassam barreiras e que compõem um cenário religioso transnacional, seja pelo idioma, música, vestimentas, questões materiais como elementos para as cerimônias. É a possibilidade de uma estrutura de pessoas, lugares e crenças que possibilitem a construção de uma nova comunidade religiosa.

Exemplos da expansão religiosa afro-brasileira

Neste tópico, serão apresentadas algumas pesquisas que abordaram especificamente a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e os desdobramentos que esse campo pode apresentar, sejam produções que levam em consideração questões identitárias, territoriais ou de ritos. No entanto, todas as pesquisas evidenciam questões relacionadas à mobilidade e ao deslocamento de sujeitos e crenças.

Ari Pedro Oro (1999) pontuou a transnacionalização religiosa como uma propagação de bens e necessidades simbólicas que estariam ocorrendo às margens do que seria uma questão estatal. O autor considera ainda que, em países do Prata, a questão da transnacionalização afro-religiosa está ligada ao contexto de deslocamentos e viagens de agentes religiosos entre os países. O antropólogo observa a transnacionalização a partir de uma perspectiva de fluxo, o trânsito de agentes religiosos entre os países acaba por contribuir para a expansão das religiões afro-brasileiras com o desenvolvimento de novas comunidades religiosas.

A palavra “fluxo” é mencionada e problematizada por Ulf Hannerz. O autor explica que é “um modo de fazer referência a coisas que não permanecem no seu lugar, a mobilidade e expansões variadas, à globalização em muitas dimensões” (HANNERZ, 1997, p. 10). Ele entende fluxo como uma possibilidade de compreender fenômenos proporcionados pela globalização e transnacionalização.

Há diferentes fatores que contribuem para a transnacionalização de práticas afro-religiosas, assim como para sua legitimação. Daniel Bem (2007) buscou compreender dinâmicas que atravessam o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para países platinos. O autor cita algumas formas de transnacionalização religiosa: “a) a partir de fluxos migratórios, b) através do deslocamento fronteiro, e c) através da circulação midiática internacional de certas ideias religiosas” (BEM, 2007, p. 11). Desenvolve ainda abordagens importantes para pensarmos a transnacionalização afro-religiosa a partir de perspectivas étnicas e territoriais. Daniel Bem (2007) demonstra o desdobramento de análises sobre transnacionalização afro-religiosa a partir de uma perspectiva que considera a territorialidade como ponto de desenvolvimento. Isso porque, em sua pesquisa, o mesmo terreiro possui sedes em outros países e os membros da família de santo realizam viagens para cumprir compromissos do calendário ritual pessoal e coletivo, realizando uma trajetória dentro dessa questão de territorialidades.

Questões étnicas e territoriais são pontos de análises para compreendermos como os processos de transnacionalização das religiões afro-brasileiras encontram legitimação de suas práticas em diferentes territórios. É evidente que as religiões e religiosidades possuem paradigmas identitários. O fluxo de pessoas, de práticas religiosas e novas crenças desdobram-se em novas identidades. Independentemente do território

em que estejam sendo realizadas essas práticas, é possível observarmos o desdobramento na formação de uma identidade religiosa naquele novo local.

Outra perspectiva para o desenvolvimento de análises sobre transnacionalização religiosa pode ser observada pela pesquisa de Pordeus Junior (2009). O autor centraliza questões relacionadas ao transe e à performance. Pordeus Junior foi um dos primeiros pesquisadores a registrar a trajetória religiosa da primeira sacerdotisa de religião afro-brasileira a fundar terreiro em Portugal. Assim como a história do primeiro terreiro de religião afro-brasileira em Portugal, o autor mostra as primeiras formas de relações entre Portugal e Brasil, evidenciando também como alguns líderes afro-religiosos de Portugal consideram o Brasil como fonte de legitimação para as práticas religiosas.

A questão da legitimação é importante para compreendermos o processo de expansão das religiões afro-brasileiras. No caso de pai Walter Egea, notamos que a legitimação de suas práticas conta com a demonstração dos seus certificados de formação no Brasil, certificados de instituições brasileiras que ficam pendurados na parede do salão, podendo ser vistos por todos que adentram ao espaço. A certificação é uma prova de que aquele sacerdote possui uma formação religiosa registrada por instituições brasileiras e que “sabe o que está fazendo”, indo contra o que até mesmo pai Walter Egea comentou. Que muitos religiosos viajam para outros países só por questões financeiras e, muitas vezes, nem possuem conhecimento para realizar determinados tipos de rituais.

Alguns sacerdotes mantêm o vínculo com seu terreiro de origem ou com o sacerdote responsável por sua iniciação. Walter Egea comentou que sempre que tem dúvidas aciona dirigentes religiosos que foram responsáveis por seus ensinamentos e trajetórias na religião. Outra forma de vínculo é na estrutura de família de santo na religião candomblé. Um terreiro pode estar ocupando um espaço em um contexto transnacional, mas existe a possibilidade de o pai de santo do dirigente desse terreiro ser de outro país como, por exemplo, Brasil. Assim, mantendo a ligação entre pessoas enquanto agentes religiosos e representantes de diferentes países. Podemos notar que as religiões afro-brasileiras praticadas nesse contexto transnacional ainda mantêm uma conexão com seu campo de origem, no caso, o Brasil.

A observação sobre a adaptação dessas práticas em diferentes contextos culturais é outra perspectiva de observação nas pesquisas sobre transnacionalização religiosa afro-brasileira. Joana Bahia (2015) ilustra isso ao desenvolver seu texto considerando o processo de migração para a Alemanha. A autora observa como essas práticas estão se adaptando ao novo contexto cultural e geográfico, considerando, assim, o papel do Brasil nessa nova produção de sentidos. Bahia (2015) observa questões relacionadas à linguagem e como esta faz parte de um ritual, elementos como a diferença linguística, em que as mesmas entidades falam em diferentes idiomas ou que pessoas ajudam na tradução.

Espíritos criativos, adaptações e improvisos fazem parte da transnacionalização religiosa. Há também improviso de várias ordens, como no uso e na adaptação de materiais (fabricação próprio de cerâmicas de barro) e no plantio e na diversificação do uso de ervas, que quase sempre não se acham na natureza da Alemanha, Áustria e Suíça, na versatilidade de buscar alimentos no comércio asiático de Zurique e de importar de vários modos o que não se adapta, como é o caso do azeite de dendê (BAHIA, 2015, p. 196).

A autora demonstra que o processo de transnacionalização das religiões encontra alguns problemas para sua adaptação ao contexto local, elementos relacionados aos objetos utilizados em rituais, questões relacionadas ao sacrifício de animais, adaptação ao idioma, entre outros aspectos. É evidente que uma das maiores adaptações que a expansão das religiões afro-brasileiras podem sofrer é relacionada aos idiomas, a depender do país. Os terreiros, muitas vezes, acabam por misturá-los. No caso do terreiro de pai Walter Egea, foi possível observar momentos de cânticos que eram feitos em português, espanhol e misturando palavras dos dois idiomas. Essa pode ser considerada uma das principais adaptações ao contexto cultural no destino escolhido para continuidade das práticas religiosas.

Observar a possibilidade da transnacionalização a partir dos contextos de migração é uma das possibilidades mais notáveis. Capone (1999) já evidenciava que o sentido global da migração religiosa considerava aspectos transnacionais, não só em contexto de religiões afro-brasileiras, mas de religiões afro-cubanas.

Assim, o processo de migração transnacional é definido como um grande vetor da globalização religiosa ao contribuir para dinâmicas subjacentes ao processo de transnacionalização das religiões afro-americanas em diferentes territórios, resultando em um processo de reterritorialização das práticas religiosas. Tal definição leva a interpretar que cada processo de transnacionalização tende a determinar uma identidade relacionada ao contexto local.

Considerações

O objetivo deste ensaio foi apresentar algumas considerações sobre como a antropologia está abordando questões relacionadas ao fluxo cultural para além de seu país de origem, conseguindo se adaptar em novos contextos geográficos e culturais, assim como algumas pesquisas sobre transnacionalização afro-religiosa. Apresentei ainda, uma breve imersão em minha pesquisa de campo que leva em consideração o Ilê Ogum Oiá Axé Odara, localizado em Madrid, que tem como sacerdote o pai Walter Egea.

Os estudos sobre transnacionalização permitem observarmos a posição do Brasil no fluxo cultural global ao percebermos a cultura nacional ganhando espaços em outras nações. São esportes, estilos musicais, alimentação, danças e outros elementos da cultura nacional que se encontram em um contexto transnacional. Já o foco na transnacionalização religiosa representa um relevante

instrumento para compreendermos a posição do Brasil na composição de novas formas de religiosidades que estão em constante expansão, sejam relacionadas às religiões afro-brasileiras, neopentecostais, santo-daime e assim por diante. São pesquisas que auxiliam no entendimento de como práticas religiosas estão sendo ressignificadas e legitimadas em diferentes territórios.

Como vimos, são inúmeras as formas de interpretação sobre os processos de transnacionalização religiosa afro-brasileira. Há uma perspectiva de fluxo e mobilidades, em que os sujeitos não são migrantes, mas transitam entre países com o objetivo de realizar serviços rituais e cumprir demandas religiosas. Temos questões mais relacionadas ao contexto de sujeitos migrantes, pessoas que procuram outros territórios para seguir a vida e acham, nesse destino, um lugar para seguir com a vida religiosa. Mas, em qualquer que seja esse contexto, é possível observar que a prática das religiões afro-brasileiras enfrenta particularidades relacionadas ao contexto local e global.

É no contexto de deslocamentos de pai Walter Egea que podemos pensar em como a religião permanece presente em seus agentes. Apesar das inúmeras barreiras para o início de uma nova comunidade religiosa, podemos citar problemas com adaptações à cultura local, idioma, ampliação da rede de conhecidos, problemas relacionados à obtenção de ambiente para criação do terreiro, a condição de migrante. Porém, mesmo com as inúmeras dificuldades, é possível a constituição de uma nova comunidade religiosa.

Sendo assim, os sujeitos que estão em contexto de mobilidades, de migrações, acabam por serem agentes do campo religioso ao possibilitar a expansão de práticas religiosas para além das fronteiras nacionais. Podemos compreender que o trânsito dessas pessoas também é o trânsito da religião. E a partir de seus deslocamentos, mobilidades, viagens, é possível a expansão das religiões afro-brasileiras.

220

Referências

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large: cultural dimensions of globalization**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1996. p. 172-179.

BAHIA, Joana. O candomblé em terras alemãs. Domínios da imagem, E o preto-velho fala alemão: espíritos transnacionais e o campo religioso na Alemanha. **Revista delCesla**, n. 18, 2015.

BEM, Daniel F. **Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento** – RS. 2007. 162f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

CAPONE, Stefania. Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis. **L'Homme**, tome 39, n. 151, p. 47-74, 1999. Récits et rituels.

CAPONE, Stefania; SALZBRUNN, Monika. A l'écoute des transnationalisations religieuses. **Civilisations**, 2018. DOI <https://doi.org/10.4000/civilisations.4721>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/civilisations/4721>. Acesso em: 10 ago. 2022.

FRIGÉRIO, Alejandro. El rol de la “escuelauruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasilenãs. *In*: HUGARTE, Renzo Pi. **Los cultos de posesion en Uruguay: Antropología e historia**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998. p. 59-73.

HANNERZ, Ulf. **Transnational Connections, Culture, people, places**. London: Routledge. 1996.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997. DOI <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>.

LIMA, Lorrán. Laroyê exu: quimbanda em Madrid. **Amazônica. Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1, p. 467-489, out. 2020. ISSN 2176-0675. DOI <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v12i1.6777>. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/6777>. Acesso em: 10 dez. 2020.

ORO, Ari. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PORDEUS JUNIOR, Ismael. **Portugal em Transe: A Transnacionalização das Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performances**. Lisboa: Imprensa de Ciências sociais, 2009.

SOBRE OS AUTORES

Eloyza Tolentino Soares

Antropóloga. Graduada em História e Ciências Sociais (UERN). Mestra e Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Participa do Grupo de Pesquisa Gênero, Corpo e Sexualidade (GCS/UFRN) e do Grupo de Estudos Culturais (GRUESC/UERN). Desenvolve pesquisas sobre patrimônio afro-brasileiro e temáticas que envolvem gênero, corpo, saúde e menstruações. Publicou artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

Felipe da Silva Nunes

Historiador, Antropólogo e Artista Interdisciplinar. Mestre e Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Membro da Revista Equatorial e do Grupo de Estudos Culturas Populares e Religiosidades (UFRN/CNPq). Atualmente está envolvido em pesquisas sobre os processos de construção e afirmação das identidades negras no contexto da diáspora; constituição das tradições culturais na contemporaneidade; produção, atuação e performance dos grupos de cultura popular. Publicou o livro de poesias “O silêncio de onde acabo de voltar” (Editora Urutau, 2021), como artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros. Redes sociais: @soununis

João Batista Figueredo de Oliveira

Mestre e Doutor em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Professor de Sociologia no Centro Universitário Maurício de Nassau - Natal/RN. Realiza pesquisas na área de dinâmicas e práticas sociais com ênfase em subjetividades e diversidade sexual; religiões afroameríndias com destaque para a Jurema Sagrada da Família Coró; estudos sobre educação e diversidade sexual; educação e relações étnico-raciais; pluralidade cultural, saberes populares e artefatos. Publicou artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

José Roberto Oliveira dos Santos

Mestre e Doutor em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais (UFRN). Professor de Sociologia e diretor do Campus Avançado Natal - Zona Leste do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). Tem experiência na área da Educação e Antropologia da Religião, atuando com os temas: preconceito e intolerância religiosa, educação étnico-racial, formação de professores, educação profissional e tecnológica na modalidade EAD. Publicou artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

Kallile Sacha da Silva Araújo

Logunsys. Advogada. Mestra em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Membro do Grupo de Estudos Culturas Populares e Religiosidades (UFRN/CNPq). Pesquisadora da área de gênero e sexualidade, com enfoque em sociabilidades de mulheres travestis no contexto de religiões de matrizes africanas e ameríndias. Publicou artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

Karolynty Alves Teixeira de Souza

Filha de Ossaim, Candomblecista. Brincante. Educadora Popular. Escritora. Percussionista. Multiartista. Bacharel em Serviço Social (UFRN). Mestra em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Integrante do Grupo de Estudos Culturas Populares e Religiosidades (UFRN/CNPq). Membro da ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores Negros. Desenvolve investigação no campo das manifestações das culturas populares e religiosidades afro-brasileiras. Participa de contextos e vivências educacionais diversificadas que se dão no âmbito de terreiros, rodas, manifestações culturais e comunidades tradicionais. Publicou “Meu coração é terreno fértil nas terras seca do meu Seridó”, livro de realização independente pelo Ateliê Filha da Folha, 2023, como também publicou artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

Lorran Lima

Doutorando e mestre em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá. Foi pesquisador visitante na Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madrid (2023). Integrante do Grupo de Estudos Culturais Populares e Religiosidades (UFRN/CNPq). Editor na Revista Equatorial - Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRN). Publicou artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

Luiz Assunção

Doutor em Ciências Sociais/Antropologia (PUC/São Paulo). Professor Titular no Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRN). Coordenador do Grupo de Estudos Culturais Populares e Religiosidades (UFRN/CNPq). Membro da Associação Brasileira de Antropologia-ABA. Desenvolve investigação no campo das religiões afro-brasileiras, culturas populares, memória, patrimônio, práticas de arquivamentos e acervos afro-religiosos. Publicou os livros: “Os negros do Riacho” (EDUFRN,1994, 2009), “Jatobá, ancestralidade negra e identidade” (EDUFRN, 2009), “O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina” (Pallas, 2006), “Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras” (Arché, 2012), “Um barco: experiências etnográficas e diálogos com as culturas populares” (EDUFRN, 2012), “Paul Zumthor, memórias das vozes” (Assimetria, 2018).

Maria Rita de Lima Assunção

Arquiteta e Urbanista (UFPB). Mestre em História da Arte, Patrimônio e Cultura Visual (Faculdade de Letras, Universidade do Porto-FLUP, Portugal). Doutoranda em Arquitetura (Escola de Arquitectura, Arte e Design da Universidade do Minho-EAAD, Portugal). Bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT/Portugal), vinculada ao Laboratório de Paisagens, Patrimônio e Território (Lab2PT) - Grupo Space and Representation (SpaceR) e ao Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Patrimônio, Artes, Sustentabilidade e Território (INPAST2). Integra o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos Jovem – BR). Como pesquisadora, atua principalmente nos temas: patrimônio cultural, educação patrimonial, participação social, processos participativos, memória, território, identidade e políticas públicas. Publicou o livro “Arquitetura na paisagem sertaneja: estudo sobre as casas-grandes das fazendas de gado na Ribeira do Seridó” (Editora Fi, 2021), como também artigos em anais de congressos, periódicos e capítulo de livros.

Patrício Carneiro Araújo

Licenciado pleno em História. Doutor e Mestre em Ciências Sociais/ Antropologia (PUC/São Paulo). Professor de Antropologia na UNILAB/ CE. Pós-Doutorado em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Membro da Associação Brasileira de Antropologia-ABA. Coordenador do Tierno Bokar: núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso (UNILAB/CNPq). Publicou “Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas” (Arché, 2017), “Segredos do poder: hierarquia e autoridade no candomblé” (Arché, 2018), “Candomblé sem sangue? Pensamento ecológico contemporâneo e mudanças rituais nas religiões afro-brasileiras” (Appris, 2019), “A mesa das autoridades: o comer e o poder no candomblé” (Appris, 2021), “Mesa Fria: um estudo das formas hiper-ritualizadas de alimentar no candomblé” (Telha, 2023), entre outros livros e artigos sobre cultura afro-brasileira e relações raciais.

<i>Título</i>	Egbé: ancestralidades, articulações e patrimônio
<i>Organizador</i>	Luiz Assunção
<i>ISBN do volume</i>	978-65-88076-40-8
<i>Editora</i>	Caravela Selo Cultural
<i>Coordenação editorial</i>	José Correia Torres Neto
<i>Revisão de texto e tipográfica</i>	Cristinara Ferreira dos Santos
<i>Normalização bibliográfica</i>	Verônica Pinheiro da Silva
<i>Projeto gráfico e edit. eletrônica</i>	Lucas Almeida Mendonça
<i>Ilustração da capa</i>	José Clewton do Nascimento
<i>Imagem da capa</i>	Centro Humilde de Caridade São Lázaro (Natal-RN) fotografada por Luiz Assunção
<i>Tipologia</i>	Open Sans Condensed e Libre Baslerville
<i>Formato do arquivo e Tamanho</i>	PDF, 32.5 MB
<i>Local e data</i>	Natal (RN), março/ abril de 2023

CONSELHO EDITORIAL

- João Bosco Araújo da Costa – Presidente (UFRN)
- Alessandro Galeno Araújo Dantas (UFRN)
- Daniel Menezes (UFRN)
- Francisco Alencar Mota (UEVA)
- Jacimara Villar Forbeloni (UFRS)
- Jessé de Souza (UFF)
- Joana Aparecida Coutinho (UFMA)
- Joana Tereza Vaz de Moura (UFRN)
- João Emanuel Evangelista (UFRN)
- José Antonio Spineli Lindozo (UFRN)
- Maria Conceição Almeida (UFRN)
- Maria Ivonete Soares Coelho (UFRN)
- Norma Missae Takeuti (UFRN)
- Vanderlan Francisco da Silva (UFCEG)



Grupo de Estudos
Culturais Populares



Obra contemplada
na Seleção Pública nº 05/2022 –
Apoio Financeiro às Expressões
Culturais Religiosas 2022